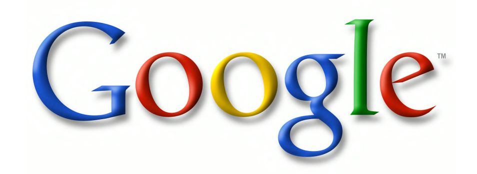
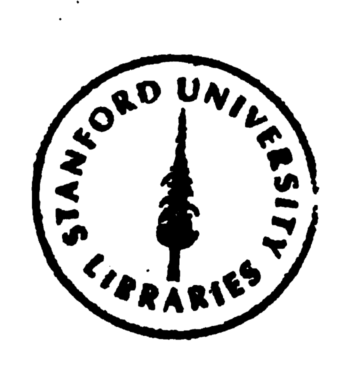

Google




STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES

Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard, o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

und

Dr. J. P. Kirsch, o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Siebenter Band.

Erstes Heft:

Dr. theol. Sigismund Rogala,

Die Anfänge des arianischen Streites.

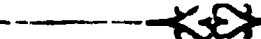
Paderborn.
...ck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1907.

Die Anfänge des arianischen Streites

untersucht

von

Dr. theol. Sigismund Rogala.



Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1907.

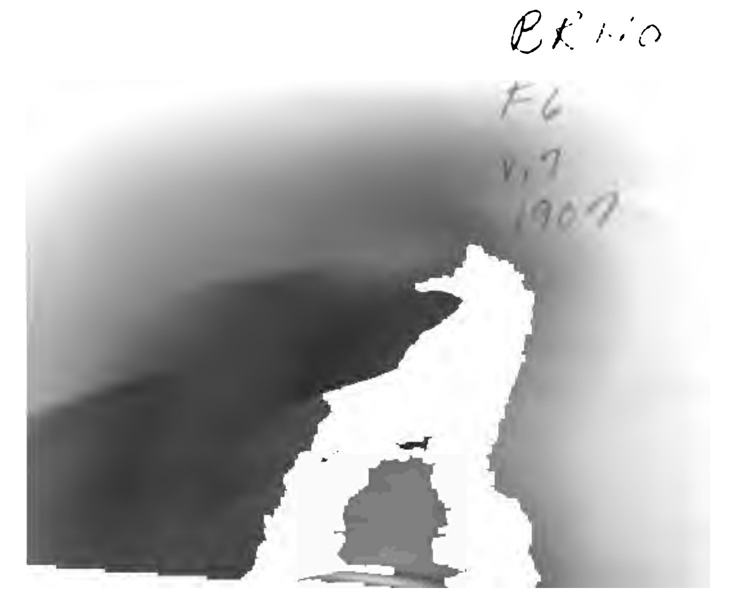


Für »Die Anfänge des Arianismus von Dr. Rogala« wird die kirchliche Druckerlaubnis erteilt.

Paderborn, den 14. Juni 1907.

Das Bischöfliche General-Vikariat.

Schnitz.



Vorwort.

In der Zeitschrift für Kirchengeschichte (Bd. 17, 1896 S. 1—72, 319—363) hat Seeck eine Abhandlung veröffentlicht unter dem Titel: Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils. In der Einleitung beklagt er es, daß man bisher weder das gegenseitige Verhältnis der Quellen genügend untersucht, noch die zahlreichen Fälschungen ausgesondert, noch die Chronologie der Ereignisse systematisch festgelegt habe, kurz, mit Ausnahme der dogmatischen Erörterung, die mehr als zur Genüge hin- und hergewendet sei, bleibe noch alles zu tun. Diesem Mangel will Seeck in seiner Abhandlung wenigstens für die erste Phase des arianischen Kampfes abhelfen. Durch seine Untersuchungen angeregt, habe ich die von ihm behandelten Fragen nachgeprüft. Die Stellungnahme zu seinen Hypothesen schien geboten zu sein, weil sie von einer Reihe von Ereignissen ein von der bisherigen Darstellung ganz abweichendes Bild geben und schon zum Teil als gesicherte Ergebnisse der historischen Forschung in die Literatur Eingang gefunden haben.[1] Deshalb hat auch Loofs eine Untersuchung der Resultate Seecks als wünschenswert bezeichnet.[2]

Herr Professor Dr. Diekamp in Münster i. W., mein hochverehrter Lehrer, hat mich auf die Untersuchung hingewiesen; ich danke ihm an dieser Stelle herzlich für das Interesse, das er derselben entgegengebracht hat.

---

[1] Geppert, Die Quellen d. Kirchenhist. Socrates Scholasticus, Leipzig 1898, S. 98, 108, 110, 111.

[2] Realenzykl. f. prot. Theol. II³, 6.

Pelplin, den 15. Juni 1907.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

I. Der Ausbruch der arianischen Wirren.

Über den Ausbruch des arianischen Streites besitzen wir mehrere voneinander abweichende Berichte. Eusebius von Cäsarea hat in seiner Biographie Konstantins einen Brief des Kaisers an den Bischof Alexander von Alexandrien und Arius[1] überliefert, den Sokrates und Gelasius[2] in ihre Kirchengeschichten aufgenommen haben, und der auch Sozomenus[3] bekannt ist. Nach der Darstellung Konstantins ist die arianische Spaltung dadurch veranlaßt worden, daß Alexander seine Presbyter nach ihrer Meinung über eine gewisse Stelle der Hl. Schrift fragte, worauf Arius mit seiner häretischen Ansicht hervortrat. Sokrates[4] erzählt, der Bischof Alexander habe eines Tages in Gegenwart seines Klerus über das Geheimnis der Trinität gesprochen, wobei er die Wesenseinheit betonte. Arius erklärte diese Lehre seines Bischofs für Sabellianismus und trat gegen dessen Ansicht auf, indem er den zeitlichen Anfang des Sohnes behauptete. Sozomenus,[5] der sonst von Sokrates sehr abhängig ist, gibt über diese Vorgänge abweichend von ihm einen sehr ausführlichen Bericht. Danach war es die Predigt des Arius, die den Anlaß zu der arianischen Spaltung gab. Theodoret von Cyrus[6] stellt die Sache so dar, als ob Arius neidisch gewesen sei über die Erhebung Alexanders

---

[1] Euseb. V. C. II, 69, S. 68, 19 sqq. Ich zitiere die V. C. nach der neuen Ausgabe von Heikel: Die griech. christl. Schriftsteller d. ersten drei Jahrh. Bd. 7, Leipzig 1902.

[2] Socr. H. e. I, 7 Migne P. gr. 67, 56 sqq., Gelas. Hist. conc. Nic. II, 4 Migne P. gr. 85, 1129.

[3] Soz. H. e. I, 16 Migne P. gr. 67, 909 A.

[4] Socr. H. e. I, 5 Migne P. gr. 67, 41 A. B.

[5] Soz. H. e. I, 15 Migne P. gr. 67, 905 A. B.

[6] Theodor. H. e. I, 2 Migne P. gr. 82, 885 A. B.

auf den Bischofsstuhl von Alexandrien. Als daher Alexander gemäß der Hl. Schrift die Wesenseinheit des Vaters mit dem Sohne betonte, trat Arius aus Opposition gegen den Bischof mit seiner Irrlehre hervor.

Eine ganz abweichende Darstellung finden wir bei Philostorgius.[1] In Alexandrien habe ein gewisser Presbyter Alexander gelebt, wegen seines Buckels Baukalis genannt, der unter den alexandrinischen Presbytern den zweiten Rang eingenommen habe, gleich hinter Arius. Dieser habe den Anlaß zu den Differenzen zwischen dem alexandrinischen Bischof und Arius gegeben, anscheinend, um seinen Vordermann Arius, wie es die Darstellung des Philostorgius, der die Rangstellung des Presbyters Alexander geflissentlich betont, nahezulegen scheint, aus der ersten Stellung im alexandrinischen Presbyterkollegium zu verdrängen.

Bei der Untersuchung der Glaubwürdigkeit dieser einzelnen Überlieferungen muß Philostorgius, dessen Bericht Seeck (a. a. O. S. 319, 320) großen Wert beizulegen scheint, von vornherein ausscheiden, denn er trägt alle Merkmale der Unglaubwürdigkeit an sich. Nach Epiphanius hat Arius an der Kirche Baukalis[2] das Predigtamt verwaltet. Diese Nachricht erscheint in Verbindung mit dem Umstand, daß er die Namen mehrerer alexandrinischer Kirchen überliefert hat — er ist also hier gut informiert — wahrscheinlicher als die Erzählung des Philostorgius, daß Alexander wegen seines Buckels den Beinamen Baukalis geführt habe. Diese Vermutung der Unzuverlässigkeit des philostorgianischen Berichtes findet auch eine urkundliche Bestätigung. Nach Philostorgius hat Alexander unter den alexandrinischen Presbytern den zweiten Rang eingenommen, während Arius der erste war. In einer Liste des alexandrinischen Klerus, die unter dem zweiten Rundschreiben Alexanders steht,[3] wird tatsächlich ein Presbyter Alexander an zweiter Stelle genannt. Sie

---

[1] Philost. H. e. I, 4 Migne P. gr. 65, 461, 64.

[2] Epiph. Adv. haer. LXVIII, 4 Migne P. gr. 42, 189 B.

[3] Mit den Unterschriften separat abgedruckt bei Migne P. gr. 18, 577 sqq.



stammt aber aus einer Zeit, wo sich Arius bereits außerhalb der Gemeinschaft der Kirche befand. Kolluthus steht hier an erster Stelle, auf ihn folgt Alexander. Vor dem Ausbruch der arianischen Wirren — diese Zeit setzt der philostorgianische Bericht voraus — muß die Reihenfolge diese gewesen sein: Arius (er nimmt nach Philostorgius die erste Stelle ein), Kolluthus, Alexander. Hieraus ergibt sich die Unglaubwürdigkeit der Erzählung des arianischen Kirchenhistorikers; denn Arius konnte nach dem Zeugnis der Liste nicht der Vordermann Alexanders gewesen sein, dieser war vielmehr Kolluthus. Somit konnte auch nicht die Eifersucht Alexanders gegen Arius, wie es der philostorgianische Bericht nahezulegen scheint, den Anlaß zum Ausbruch der arianischen Spaltung gegeben haben.

Was die übrigen Berichte angeht, so stehen sie nach Seeck (a. a. O. S. 320) in einem unlösbaren Widerspruch, der keine Art des Ausgleiches duldet. Denn während bei Sokrates die Disputation Alexanders und seiner Kleriker über die Trinität, und in dem konstantinischen Brief bei Eusebius der Umstand, daß Alexander seine Kleriker über eine dunkle Stelle der Hl. Schrift befragt, die Ursache der arianischen Wirren ist, gibt bei Sozomenus die Predigt des Arius den Anlaß zu der Spaltung.

In Wirklichkeit lassen sich die beiden ersten Berichte leicht miteinander vereinigen. Beide bezeichnen übereinstimmend eine Äußerung Alexanders als Anlaß der Entstehung des Arianismus. Sokrates erzählt allerdings, daß Alexander mit seinem Klerus über die Trinität disputiert habe, während er nach dem Bericht des konstantinischen Briefes bei Eusebius seine Kleriker über eine dunkle Stelle der Hl. Schrift befragt hat.[1] Da aber beide Versionen auf eine theologische

[1] Nach Harnack (Dogmengesch. II[3], 216) war diese Stelle Prov. VIII, 22. Sie kehrt in der theologischen Diskussion jener Zeit oft wieder. Fast die ganze zweite Rede des Athanasius gegen die Arianer beschäftigt sich mit ihr (Ath. Or. II c. Ar. Migne P. gr. 26. 148 sqq.). Eustathius von Antiochien schrieb zu derselben einen Kommentar (mehrere Fragmente davon bei Theodor. H. e. I, 7, 8 Migne P. gr. 82, 921 A. B. C, und Migne P. gr. 18, 677 sqq.). Auch Arius benutzte diese Stelle in seinen

Diskussion hinweisen, so liegt es sehr nahe, die Nachrichten so zu harmonisieren, daß eine auf das Trinitätsgeheimnis bezügliche Stelle der Hl. Schrift das Thema der Disputation gewesen sei.

Man sieht es dem wenig detaillierten Bericht des Sokrates an, daß er für die Geschichte der Entstehung des Arianismus keine sichere historische Tradition hat. Was er bietet, ist jedenfalls auf der Erzählung in dem Briefe Konstantins aufgebaut. Sokrates schreibt, daß der Bischof Alexander *φιλοτιμότερον*, zu ehrgeizig über die Trinität disputiert habe. An und für sich lag für ihn kein Grund vor, das Auftreten des Bischofs, dessen Pflicht es ja war, über die Wahrheiten des christlichen Glaubens zu predigen, in dieser Weise zu charakterisieren. Diese Ausdrucksweise wird aber verständlich, wenn wir annehmen, daß Sokrates seinen Bericht dem Briefe Konstantins entnommen habe, denn der Ausdruck *φιλοτιμότερον* gibt ganz den Ton wieder, in dem Konstantin über das Auftreten des alexandrinischen Bischofs spricht.

Aller Wahrscheinlichkeit nach haben wir also die Quelle für den Bericht des Sokrates über die Entstehung des Arianismus in dem Briefe Konstantins an Alexander und Arius zu suchen. Dasselbe können wir auch von Theodoret vermuten, der nach seiner eigenen Aussage Eusebius sicher gekannt und benutzt hat.[1] Nach Theodoret hat das Auftreten Alexanders den Anstoß zu der arianischen Spaltung gegeben, indem dieser *ἑπόμενος τοῖς θείοις λόγοις* die Gottheit Christi betont habe. Diese Angabe weist deutlich auf den Bericht des konstantinischen Briefes hin, wonach die Kontroverse von einer Schriftstelle ausgegangen ist.

Die drei Berichte bei Eusebius, Sokrates und Theodoret lassen sich also gut miteinander ver-

Predigten, nach Epiphanius bildete sie den Ausgangspunkt seiner häretischen Lehren (Epiph. Adv. haer. 69, 12 Migne P. gr. 42, 221 A). Ebenso beruft sich Eusebius von Nikomedien auf dieselbe in einem Schreiben an Paulinus von Tyrus (Theodor. H. e. I, 6 Migne P. gr. 82, 913 C), sie steht auch im Mittelpunkte der Debatte in dem von Gelasius überlieferten nicänischen Dialog zwischen Phaidon und Eusebius von Cäsarea (Gelas. Hist. conc. Nic. II, 18 Migne P. gr. 85, 1265 C).

[1] Theodor. H. e. I, 1 Migne P. gr. 82, 881 B.

einigen. Sie repräsentieren dieselbe Tradition, für die jedenfalls der kaiserliche Brief bei Eusebius die Grundlage bildet.

Anscheinend ganz abweichend von dieser Gruppe stellt Sozomenus den Ausbruch der arianischen Wirren dar. Er gibt den ausführlichsten Bericht, der sich durch seine genauen ins einzelne gehenden Angaben vorteilhaft von den bisher besprochenen unterscheidet. Hier ist es Arius, der den Anstoß zu der arianischen Spaltung gibt, nicht wie dort Alexander. Aber trotz dieser scheinbaren Verschiedenheit schließen die beiden Versionen einander nicht aus; sie ergänzen sich vielmehr, indem sie für ihre Erzählung nur einen anderen Ausgangspunkt wählen. Sozomenus[1] berichtet, daß Alexander eine Versammlung des Klerus zur Erledigung der strittigen Frage anberaumt habe. Daß dieses der Fall war, macht auch die Form der Berichte bei Sokrates und Eusebius glaubhaft. Beide sprechen von einer solchen Versammlung: der Brief Konstantins setzt sie wenigstens voraus, indem er von einer Fragestellung Alexanders und einer Antwort des Arius spricht; Sokrates berichtet von einer Disputation, was mit Sozomenus sehr gut zusammenpaßt. Wenn also nach Eusebius, Sokrates und Theodoret eine Äußerung Alexanders den Anlaß zu der arianischen Bewegung gegeben hat, so bezieht sich diese Angabe jedenfalls auf die von Sozomenus erwähnte Versammlung des alexandrinischen Klerus, auf der Alexander als Bischof die Streitfrage vorlegte, indem er dabei von der auf das Trinitätsgeheimnis gehenden Schriftstelle ausging, während Sozomenus seinen Bericht mit dem Zeitpunkte anhebt, wo Arius tatsächlich mit seiner Lehre in die Öffentlichkeit trat.

Aber auch der detaillierte Bericht des Sozomenus stammt nur aus einer abgeleiteten, nicht unmittelbar fließenden, zudem nicht einmal einwandfreien Quelle, nämlich aus der *συναγωγὴ τῶν συνοδικῶν*, einer verloren gegangenen Schrift des Semiarianers Sabinus, wie Batiffol überzeugend nachgewiesen hat.[2] Auch nach Jeep liegt der Darstellung des

[1] Sozom. H. e. I, 15 Migne P. gr. 67, 995 B. C.

[2] Byz. Zeitschr. VII, 1898, S. 265, 284.



Sozomenus eine arianische Quelle zugrunde, nämlich die von den Arianern oder von Arius selbst veranstaltete Aktensammlung.[1]

Seeck dagegen sucht nachzuweisen, daß Sozomenus angebliche Berichte des Hosius benutzte, die dieser von Alexandrien aus an den Kaiser gesandt habe. Es sei ja bekannt, daß Konstantin den Bischof von Korduba nach dem Schauplatz der arianischen Wirren geschickt habe. Daß dieser von dort aus Berichte an den Kaiser sandte, ist nach Seeck nicht zu bezweifeln, ebensowenig, daß man diese im kaiserlichen Archiv aufbewahrt habe, wo sie von späteren Schriftstellern benutzt werden konnten. Auch die inneren Merkmale des Berichtes passen nach Seeck ganz vorzüglich für die Person des Hosius als Berichterstatters (Seeck a. a. O. S. 325 sqq.).

Wir haben aber nirgends eine Nachricht, daß Hosius Berichte über seine Mission an den Kaiser gesandt hat. Es erscheint auch unwahrscheinlich, daß er seine Wahrnehmungen über den bisherigen Verlauf der Angelegenheit in der Form von Rapporten dem Kaiser mitgeteilt hat. Denn seine Mission bestand nicht darin, den Kaiser über die alexandrinischen Wirren zu informieren, über die er genau unterrichtet war, wie sein Brief an Alexander und Arius beweist, den er Hosius mitgab. Hosius sollte vielmehr durch das Ansehen seiner Persönlichkeit in der alexandrinischen Kirche Frieden stiften. Außerdem verrät der Bericht stark arianisierende Tendenzen, welche die Autorschaft des Hosius ausschließen. So berichtet Sozomenus, daß Arius von Petrus von Alexandrien exkommuniziert worden sei, dafür daß er seinen Bischof getadelt habe, weil dieser die Taufe der Meletianer für ungültig erklärte. Arius wird hier als auf orthodoxem Standpunkt stehend gekennzeichnet, während Petrus in häretisierendem Lichte erscheint, denn man neigte schon damals allgemein zu der Ansicht, daß die Ketzertaufe gültig sei. Alexander soll nach Sozomenus weiterhin sogar

[1] Jeep, Quellenunters. zu den griech. Kirchenhist. Leipzig 1884, S. 146.



zeitweilig der arianischen Ansicht zugeneigt haben. Ebenso deutet die Bemerkung, daß die alexandrinische Bevölkerung der arianischen Bewegung sympathisch gegenüber gestanden habe, teils weil sie die arianischen Ansichten über den Sohn teilte, teils weil sie mit Arius und seinem Anhang wegen der zu Unrecht erfolgten Exkommunikation Mitleid fühlte, auf arianischen Ursprung hin.

Alle diese Merkmale weisen deutlich auf eine arianische Quelle, in der wir ohne Zweifel mit Batiffol die *συναγωγή* des Sabinus vermuten können, über deren offenkundige arianische Tendenzen sich schon Sokrates beklagt.[1] Deshalb können wir dem Berichte des Sozomenus trotz seiner eingehenden Details nicht den großen Quellenwert beilegen, den ihm Seeck zuschreibt. Nur dort, wo Sozomenus mit anderen gut beglaubigten Nachrichten übereinstimmt, diese ergänzt oder mit ihnen wenigstens nicht in Widerspruch steht, können wir uns auf ihn berufen; in dieser Hinsicht leistet er sogar mitunter wertvolle Dienste.

Wir finden somit über die Entstehung des Arianismus in den herangezogenen Berichten nur sehr geringen Aufschluß. Sokrates und Theodoret berichten eigentlich nur das, was sie aus dem Brief Konstantins bei Eusebius, der selbst nicht viel gibt, herausgelesen haben. Sozomenus hat zwar reicheres Material, das aber aus einer verdächtigen Quelle fließt, während Philostorgius ganz ausscheidet. Auch Eusebius und Athanasius, die als Zeitgenossen und hervorragende Führer in den Kämpfen jener Tage reiche Aufklärung hätten geben können, versagen, wie wir später sehen werden, in dieser Hinsicht fast ganz.

Somit wären wir über jene interessante Periode so ziemlich im dunkeln, wenn uns nicht e i n e Urkunde genaueren Aufschluß gäbe, nämlich das Rundschreiben, das Alexander von Alexandrien an die Mitbischöfe richtet, um sie mit den in seiner Gemeinde entstandenen arianischen Wirren bekannt zu machen. Theodoret hat dieses Aktenstück in seiner

[1] Socr. H. e. I, 8 Migne P. gr. 67, 65, 68.



Kirchengeschichte nach einem an Alexander von Konstantinopel gerichteten Exemplar überliefert.[1]

Bei der Bewertung der Quellen für die Anfangsgeschichte des Arianismus müssen wir dem Rundschreiben Alexanders wegen seines Charakters von vornherein einen hervorragenden Platz vor den übrigen bisher besprochenen Berichten zuweisen. Denn während diese aus abgeleiteten Quellen stammen, von Geschichtschreibern, welche die von ihnen dargestellten Ereignisse nicht miterlebt haben (eine Ausnahme bildet nur der konstantinische Brief bei Eusebius), ist das Informationsschreiben des Bischofs, in dessen Gemeinde der arianische Streit ausbrach, eine unmittelbare Quelle, ein ganz offizielles Aktenstück, der unmittelbare urkundliche Niederschlag jener alexandrinischen Ereignisse. Diese prinzipielle Hervorhebung des hervorragenden Quellenwertes des Rundschreibens ist notwendig, weil man dieses Aktenstück bisher entweder ganz übersehen hat oder es nur als eine Quelle zweiter Ordnung betrachtete.[2]

Alexander teilt in seinem Rundschreiben den Mitbischöfen mit, daß Arius und Achillas in der alexandrinischen Gemeinde eine Spaltung hervorgerufen haben.[3] Nach seinem Bericht spielte dabei ein gewisser Kolluthus eine entscheidende Rolle. Über die Persönlichkeit dieses Mannes erfahren wir aus dem Schreiben selbst nur so viel, daß er ein Schisma veranstaltete und wohl als Gegenbischof Ordinationen (*χριστεμποϱίαν*) vornahm. Aber wir sind durch andere Schriftsteller über ihn genügend unterrichtet. Kolluthus war Presbyter an einer der Hauptkirchen Alexandriens und sammelte

[1] Theodor. H. e. I, 4 Migne P. gr. 82, 888 sqq. Separat abgedruckt unter den Fragmenten der Schriften Alexanders bei Migne P. gr. 18, 548 sqq.

[2] So z. B. bei Seeck (a. a. O. S. 322) und bei Snelman (Der Anfang des arianischen Streites, Helsingfors 1904, S. 50).

[3] Theodor. H. e. I, 4 Migne P. gr. 82, 889 A: *Ἄρειος γοῦν καὶ Ἀχιλλᾶς συνωμοσίαν ἔναγχος ποιησάμενοι, τὴν Κολλούθου φιλαρχίαν πολὺ χεῖρον ἢ ἐκεῖνος ἐζήλωσαν. Ὁ μὲν γὰρ αὐτοῖς τούτοις ἐγκαλῶν, τῆς ἑαυτοῦ μοχθηρᾶς προαιρέσεως εὗρε πρόφασιν. Οἱ δὲ τὴν ἐκείνου χριστεμπορίαν θεωροῦντες, οὐκ ἔτι τῆς ἐκκλησίας ὑποχείριοι μένειν ἐκαρτέρησαν.*

als solcher eine schismatische Partei um sich,[1] die sich nach ihrem Meister Kolluthianer nannten, und maßte sich die Rechte eines Bischofs an. Aber auf der im Jahre 324 in Gegenwart des Hosius von Korduba abgehaltenen alexandrinischen Synode wurde er seiner angemaßten bischöflichen Würde entkleidet, und seine Weihen wurden für ungültig erklärt.[2] Zur Zeit des Konzils von Alexandrien im Jahre 339 lebte er nicht mehr, wie das Synodalschreiben der ägyptischen Bischöfe bezeugt.[3]

Auf einen Umstand muß noch Gewicht gelegt werden. Seeck erklärt Kolluthus für einen Meletianer und läßt ihn sogar bei der Wahl Alexanders im Jahre 312 als Kandidaten der meletianischen Partei auftreten.[4] Diese Ansicht ist aber zurückzuweisen, denn nach Epiphanius hatte sich um Kolluthus eine eigene Partei gesammelt, nach ihrem Stifter Kolluthianer genannt, die in zahlreichen Aktenstücken der athanasianischen Apologia contra Arianos immer gesondert neben den Arianern und Meletianern genannt werden.[5] In der offiziellen Liste seiner Anhänger, die Meletius nach dem nicänischen Konzil dem Bischof Alexander einreichen mußte,[6] findet sich der Name des alexandrinischen Presbyters nicht. Es ist dort zwar ein Kleriker dieses Namens verzeichnet, der aber, wie aus der Angabe des Wohnsitzes hervorgeht, mit unserem nicht identisch sein kann. Daß Kolluthus kein Meletianer gewesen ist, geht auch daraus hervor, daß die mareotischen Presbyter und Diakone in einem Schreiben an die Synode von Tyrus berichten, daß der von Kolluthus geweihte Ischyras erst später zu den Meletianern übergegangen sei.[7] Wenn Kolluthus, wie Seeck behauptet, selbst

---

[1] Epiph. Adv. haer. LXIX, 2 Migne P. gr. 42, 205 A. B.

[2] Athan. Apol. c. Arian. 75 Migne P. gr. 25, 385 B.

[3] Athan. Apol. c. Arian. 12 Migne P. gr. 25, 269 A.

[4] Seeck a. a. O. S. 323. Auch Snelman a. a. O. S. 52 hält das für sehr wahrscheinlich.

[5] Athan. Apol. c. Arian. c. 77—81.

[6] l. c. c. 71 Migne P. gr. 25, 376, 377.

[7] l. c. c. 74 Migne P. gr. 25, 383 A: *μετὰ τὸ ἀπελθεῖν αὐτὸν μετα τῶν Μελιτιανῶν.*

zu der meletianischen Partei gehört hätte, so wäre Ischyras schon durch die von jenem empfangene Weihe Mitglied dieser Sekte geworden, ohne erst zu den Meletianern übergehen zu brauchen.

Nach diesen Vorbemerkungen wird der Bericht des Rundschreibens leichter verständlich sein. Arius war nach dem Zeugnis des Epiphanius Presbyter an einer der alexandrinischen Hauptkirchen und übte als solcher das Predigtamt aus. In seinen Vorträgen lehrte er, daß es eine Zeit gegeben habe, wo der Sohn nicht war, und daß Gott Vater ihn aus dem Nichts geschaffen habe. Wie so viele arianische Theologen jener Zeit, war auch Arius aus der Schule des Märtyrers Lucian, eines antiochenischen Presbyters, der unter Kaiser Maximin den Martertod erlitten hatte, hervorgegangen und hatte hier die subordinatianischen Ansichten in sich aufgenommen. Es mag wohl auch der origenistische Subordinatianismus, der ja in Alexandrien, der Heimat des Origenes, lange fortlebte, bei der Bildung seiner Logoslehre mitgewirkt haben. Aber es wäre vielleicht nie zu einem Bruch mit der Kirche gekommen, wenn nicht der Presbyter Kolluthus gegen die häretischen Lehren seines Amtsgenossen aufgetreten wäre.[1] Was ihn im einzelnen dazu veranlaßt hat, ob der Eifer für den orthodoxen Glauben, oder eine gewisse Eifersucht wegen der Popularität des Arius, die in dem Bericht des Philostorgius durchklingt, oder vielleicht der Gegensatz zwischen der alexandrinischen und der antiochenischen Schule, der Arius seine theologische Bildung verdankte, bleibt ungewiß. Genug, er trat gegen Arius auf und zog damit die Streitfrage in die große Öffentlichkeit, indem er den Bischof auf die häretischen Ansichten seines Presbyters aufmerksam machte, ohne daß dieser sofort mit der ganzen Schärfe seiner bischöflichen Autorität gegen den Irrlehrer aufgetreten wäre.[2] Alexander war eine versöhnliche Natur,[3] die wenig von der konsequenten Energie

[1] ὁ μὲν γὰρ αὐτοῖς ἐγκαλῶν s. S. 8, Anm. 3.

[2] Soz. H. e. I, 15 Migne P. gr. 67, 905 B.

[3] Gelas. Hist. conc. Nic. II, 1 Migne P. gr. 85, 1228 A: χρηστός, προσηνὴς πρὸς πάντας.



und unbeugsamen Charakterstärke seines Nachfolgers Athanasius besaß. Er hätte am liebsten den Streit auf gütlichem Wege beigelegt und veranstaltete zu diesem Zweck Religionsgespräche, die aber nicht zum Ziele führten.[1] Kolluthus fand das Vorgehen seines Oberhirten ungerechtfertigt;[2] er hätte gewünscht, daß Alexander scharf gegen den Häretiker vorgegangen wäre. Der Rigorismus war in der Kirche noch nicht völlig überwunden; er scheint speziell in der alexandrinischen Gemeinde einen fruchtbaren Boden gefunden zu haben, wie das Schisma des Meletius beweist. Auch Kolluthus scheint zu jener Art von idealistischen Starrköpfen gehört zu haben, wie der spätere Bischof Lucifer von Kalaris, der die Bestimmungen der Synode von Alexandrien (362) für die Wiederaufnahme der Arianer in die Kirche zu milde fand und sich von der Gemeinschaft der nachsichtigen Bischöfe trennte. So nahm auch Kolluthus aus der versöhnlichen Haltung Alexanders Anlaß zu einem Schisma.[3] Wie Athanasius berichtet, maßte er sich die Rechte eines Bischofs an und nahm als solcher auch Ordinationen vor.

Seeck läßt Kolluthus schon bei der Wahl Alexanders als Gegenkandidaten der Meletianer auftreten. Diese Ansicht widerspricht vollständig dem Wortlaut des Rundschreibens. Danach ist das Schisma des Kolluthus erst durch das Auftreten des Arius hervorgerufen worden, beides hängt auf das engste zusammen.[4] Das Auftreten des Arius mit seiner häretischen Lehre ist das zeitlich Vorausgehende, das in Verbindung mit der versöhnlichen Haltung Alexanders Kolluthus Anlaß zu seinem Schisma gibt. Als nun Arius und Achillas sich in so schroffer Weise von jenem bekämpft sahen, trennten sie sich von der Gemeinschaft der Kirche,[5]

---

[1] Soz. H. e. I, 15.

[2] Ebenda. Sozomenus nennt zwar den Namen des Kolluthus nicht; er berichtet nur, daß Alexander von einer gewissen Seite wegen seiner Milde getadelt wurde.

[3] *Ὁ μὲν γὰρ αὐτοῖς τούτοις ἐγκαλῶν, τῆς ἑαυτοῦ μοχθηρᾶς προαιρέσεως εὗρε πρόφασιν;* s. S. 8, Anm. 3.

[4] *Ἄρειος γοῦν καὶ Ἀχιλλᾶς συνωμοσίαν ἔναγχος ποιησάμενα, τὴν Κολλούθου φιλαρχίαν πολὺ χεῖρον ἢ ἐκεῖνος ἐζήλωσαν* a. a. O.

[5] *συνωμοσίαν ποιησάμενοι* a. a. O.

die natürlich dogmatisch denselben Standpunkt vertrat wie Kolluthus, und ahmten so dessen Beispiel nach.[1]

Somit erhalten wir auf Grund genauer Interpretation des Rundschreibens von den Vorgängen in Alexandrien ein ganz anderes Bild, als wie es gewöhnlich an der Hand der anderen Berichte entworfen wird.[2] Es ist interessant, den Spuren dieser Ereignisse bei den einzelnen späteren Berichterstattern nachzuforschen. Sokrates, der sonst am besten unterrichtet ist und auf gute Quellen zurückgeht, hat von der hervorragenden Rolle, die Kolluthus in der Entwicklung des arianischen Schismas gespielt hat, keine Ahnung mehr. Bei Sozomenus, der für seine Darstellung vermutlich aus der Konziliengeschichte des Sabinus geschöpft hat, schimmert die richtige historische Tradition noch etwas durch. Er schreibt, daß Alexander von gewisser Seite — er nennt aber keinen Namen — getadelt wurde, daß er solche häretische Lehren in seiner Gemeinde dulde.[3] In dieser Persönlichkeit, die den Bischof wegen seiner angeblich zu großen Milde tadelt, erkennen wir unschwer den übereifrigen Kolluthus wieder, wie wir ihn in dem Rundschreiben Alexanders und bei Athanasius gezeichnet finden.

Auch bei Epiphanius[4] finden wir noch einen leisen Anklang an die richtige historische Überlieferung. Er berichtet nämlich, daß der schismatische Bischof Meletius, der zu der Zeit, als Arius seine Irrlehren vortrug, gerade in Alexandrien anwesend gewesen sei, Alexander auf dieselben aufmerksam gemacht habe. Es ist wohl unwahrscheinlich, daß Meletius, der zu dem alexandrinischen Bischof in unversöhnlichem Gegensatz stand, diesen auf die Schäden in

[1] τὴν Κολλούθου φιλαρχίαν . . . ἐζήλωσαν a. a. O.

[2] Entweder ist man auf die ausschlaggebende Rolle, die Kolluthus bei der Entstehung des arianischen Schismas gespielt hat, gar nicht aufmerksam geworden, oder es ergab sich dort, wo dieses geschieht, ein ganz falsches Bild, wie bei Seeck (s. o. S. 8, 9), Snelman (a. a. O. S. 50) und E. Schwartz (Nachr. d. Kgl. Ges. Wiss. Göttingen phil.-hist. Kl. 1905 S. 291, 92), bei den beiden letzteren speziell durch falsche Datierung der Rundschreiben Alexanders.

[3] Soz. H. e. I, 15.

[4] Epiph. Adv. haer. 68, 4 Migne P. gr. 42, 189 B.



seiner Gemeinde hingewiesen hat. Aber es steckt doch ein wahrer Kern in diesem Bericht, insofern wir daraus erfahren, daß ein Dritter bei diesen Ereignissen seine Hand im Spiele gehabt und Alexander auf die in der Kirche Baukalis öffentlich vorgetragenen Irrlehren hingewiesen hat. Hiermit stimmt auch das eigene Geständnis Alexanders überein, der bekennt, daß er erst später auf die Irrlehren aufmerksam geworden sei.[1]

Besonders interessant ist die Wandlung der richtigen historischen Tradition in dem Bericht des Philostorgius, der die arianische Bewegung auf einen Rangstreit zwischen Arius, dem Ältesten des alexandrinischen Priesterkollegiums, und Alexander, der in demselben die zweite Stelle einnahm, zurückführt. Die Unzuverlässigkeit dieser Mitteilung ergab sich aus einer Liste, die Alexander erst an dritter Stelle nennt (s. o. S. 2, 3). Wohl war aber Kolluthus der Zweite im Presbyterium der alexandrinischen Gemeinde, denn nach Ausschluß des Arius aus der Kirchengemeinschaft unterschreibt er als der Erste die Liste der alexandrinischen Priester, ein Beweis, daß er der Zweite gewesen sein muß, als Arius noch dem Presbyterkollegium angehörte. Man braucht also bei Philostorgius für den Namen Alexander nur den des Kolluthus einzusetzen, damit sein Bericht stimmt. Vielleicht haben wir hier auch das richtige Motiv, das Kolluthus zu seinem Auftreten gegen Arius veranlaßt haben mag: die Eifersucht gegen den höherstehenden und in seiner Gemeinde sehr beliebten Nebenbuhler.

Es finden sich also sowohl bei Sozomenus als auch bei Epiphanius und Philostorgius überraschende Anklänge an den Bericht des Rundschreibens Alexanders, ein Umstand, der geeignet ist, die Glaubwürdigkeit seiner Angaben, an der ohnedies nicht gezweifelt werden kann, zu erhöhen. Der Name jenes Mannes, der in so hervorragender Weise bei der Entstehung des Arianismus mitgewirkt hatte, findet sich allerdings bei keinem von den drei Berichterstattern

---

[1] Theodor. H. e. I, 4 Migne P. gr. 82, 889 C: ἡμεῖς μὲν . . . διὰ τὸ λανθάνειν βραδέως ἐπιστήσαντες.



mehr, und die Überbleibsel der verblaßten historischen Tradition fließen bei ihnen — besonders ist dieses bei Epiphanius und Philostorgius der Fall — mit anderen Mitteilungen zu einem Bilde zusammen, aus dem der Historiker nur mit Mühe den wahren Kern herauszuschälen vermag.

II. Die beiden Rundschreiben Alexanders von Alexandrien.

Außer dem eben besprochenen Briefe des alexandrinischen Bischofs an Alexander von Konstantinopel, der für die Geschichte der Entstehung der arianischen Spaltung von geradezu grundlegender Bedeutung ist, besitzen wir noch ein zweites Schreiben desselben Autors, das nach seiner Überschrift an alle Bischöfe der Kirche gerichtet war.[1] Auch der erste Brief ist, wie sein Inhalt beweist, ein Rundschreiben, obwohl er uns nach einem Einzelexemplare, gerichtet an Alexander von Konstantinopel, vorliegt.

Es ergibt sich von selbst die Frage, welcher von beiden Briefen der ältere ist. Die Bestimmung des chronologischen Verhältnisses ist von Wichtigkeit, weil davon die Gruppierung der in den beiden Urkunden erzählten Ereignisse abhängt. Valesius[2] beantwortet diese Frage dahin, daß der von Theodoret überlieferte, an Alexander von Konstantinopel gerichtete Brief der ältere sei, während Tillemont, Walch, Hefele und, wie es scheint, auch Harnack[3] sowie Snelman und E. Schwartz[4] dem anderen die Priorität zuschreiben.

Beide Briefe[5] sind Rundschreiben, verfaßt in der Absicht, eine möglichst große Anzahl von Bischöfen mit den

---

[1] Socr. H. e. I, 6 und Gelas. Hist. conc. Nic. II, 3.

[2] Valesius in s. Annotationes zu der Kirchengesch. Theodorets (Migne P. gr. 82, 1529, 30).

[3] Tillemont, Mémoires pour servir etc. VI, 1, S. 478; Walch, Ketzergesch. II, 440; Hefele, Konziliengesch. I², 270; Harnack, Dogmengesch. II³, 199.

[4] Snelman a. a. O. S. 72. Schwartz a. a. O. S. 270.

[5] Bezeichnen wir der Kürze halber das an Alexander von Konstantinopel gerichtete Schreiben als das erste, das von Sokrates und Gelasius überlieferte als das zweite.

in der alexandrinischen Gemeinde entstandenen Wirren bekannt zu machen. Deshalb mußte natürlich der ältere Brief der ausführlichere sein, weil dieser ja hauptsächlich dazu bestimmt war, über die Anfänge der Spaltung zu unterrichten. Das zweite Rundschreiben konnte die Vorgänge schon als bekannt voraussetzen und brauchte sich nur mit der weiteren Entwicklung der Bewegung zu beschäftigen. Deshalb läßt schon der Umstand, daß Alexander in dem ersten Briefe die Anfänge des Arianismus des längeren auseinandersetzt und auch eine ausführlichere dogmatische Exposition gibt, während er in dem zweiten Rundschreiben die Ursachen der Entstehung der Häresie nur kurz streift und auch die dogmatische Seite nicht so eingehend behandelt, in dem ersten den älteren erkennen.

In dem zweiten Rundschreiben ist außerdem die Situation schon weiter fortgeschritten. In dem ersten Briefe schreibt Alexander, daß sich die Arianer an viele Bischöfe gewandt haben, die mit ihnen „desselben Glaubens“ seien unter dem Vorwande wieder Frieden und Eintracht herbeizuführen, in Wirklichkeit aber, um sie zu ihren Irrlehren herüberzuziehen. So komme es, daß einige Bischöfe sie in ihre Kirchengemeinschaft aufnehmen, wodurch sie aber schwere Vorwürfe auf sich laden. Deshalb tadelt Alexander auch speziell das Vorgehen dreier syrischer Bischöfe, ohne aber deren Namen zu nennen, die durch ihre Zustimmung Arius zu noch Schlimmerem verleiten. Alexander betrachtet also die Bischöfe, mit denen Arius schon damals in Verbindung stand, immer noch als auf orthodoxem Boden stehend. Er rügt zwar ihr Vorgehen, durch das sie die Häresie unterstützen, aber an ihrem rechten Glauben zweifelt er mit keinem Wort; sie sind ihm vielmehr noch die *ὁμόφρονες συλλειτουργοί*. Seine Vorwürfe sind ganz allgemein gehalten, keinen von den Bischöfen nennt er mit Namen. Auch dort, wo er einen Tadel ausspricht, geschieht dieses in einer sehr vorsichtigen Form. Wenn er von den die Arianer begünstigenden Bischöfen sagt, daß sie durch ihr Vorgehen einen schweren Vorwurf auf sich laden, so fügt er gleich abschwächend hinzu: wie ich glaube.

In dem zweiten Briefe finden wir eine ganz andere Situation. Wir erfahren, daß Eusebius von Nikomedien sich an die Spitze der arianischen Bewegung gestellt hat. Er entwickelt eine eifrige Tätigkeit zugunsten der neuen Lehre, für die er überall, besonders bei den Bischöfen, durch Briefe Propaganda macht. Während Alexander in dem ersten Rundschreiben keinen der arianisierenden Bischöfe mit Namen nennt, steht hier Eusebius im Mittelpunkte des Interesses. Deshalb richtet sich auch die Spitze der zweiten Enzyklika ebensosehr gegen ihn als gegen Arius, ja die Person des Eusebius steht sogar im Vordergrunde des Schreibens. Wenn der erste Brief der jüngere wäre, so würde die Tatsache, daß Alexander in demselben die Tätigkeit des nikomedischen Bischofs vollständig mit Stillschweigen übergeht, ganz unerklärlich sein. Auch die übrigen wichtigen Ereignisse, die im zweiten Briefe erzählt werden, hätten in diesem Falle wenigstens angedeutet werden müssen. Zwei Bischöfe sind bereits als offene Anhänger der arianischen Irrlehre von dem Anathem betroffen worden, eine große von ungefähr 100 ägyptischen und libyschen Bischöfen besuchte Synode ist abgehalten worden, und doch lesen wir in dem ersten Rundschreiben davon kein Wort, obwohl diese Ereignisse wichtig genug waren, um in einem Briefe, der den Anspruch erhebt, den Adressaten eine genaue Darstellung der Ereignisse zu geben, mindestens angedeutet zu werden.

Diese Tatsachen sprechen deutlich genug dafür, daß der erste von Theodoret überlieferte Brief der ältere ist. Dasselbe ergibt sich auch aus einer Vergleichung der Ketzerlisten in den beiden Urkunden. In dem ersten Rundschreiben selbst findet sich kein Ketzerverzeichnis, es steht vielmehr erst nach Schluß desselben, hinter der Grußformel.[1] Es leuchtet auf den ersten Blick ein, daß das

[1] Theodor. H. e. I, 4 Migne P. gr. 82, 909 B: *ἀσπάσασθε ἀλλήλους σὺν τῇ παρ' ὑμῶν ἀδελφότητι. Ἐρρῶσθαι ὑμᾶς ἐν Κυρίῳ εὔχομαι, ἀγαπητοί. ὀναίμην ὑμῶν τῆς φιλοχρίστου ψυχῆς. Εἰσὶ δὲ οἱ ἀναθεματισθέντες αἱρεσιῶται, ἀπὸ πρεσβυτέρων, Ἄρειος· ἀπὸ διακόνων δέ,*

Ketzerverzeichnis nicht mehr zu dem Rundschreiben gehört denn es steht außerhalb desselben, hinter der stereotypen Grußformel, mit der in der griechischen und lateinischen Literatur der Brief schließt.[1] Es als Postskriptum aufzufassen, verbietet die Wichtigkeit sowohl des Briefes an und für sich, als auch speziell des Ketzerverzeichnisses. Denn bei Abfassung einer offiziellen Kundgebung von der Bedeutung der vorliegenden wird Alexander wohl soviel Sorgfalt verwandt haben, das Ketzerverzeichnis nicht als Nachschrift hinzuzufügen, besonders da er ja in seinem Schreiben die Mitbischöfe warnt, die exkommunizierten arianischen Kleriker nicht in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen. Die genaue Bezeichnung derselben mußte deshalb neben der dogmatischen Exposition die Hauptsache des Briefes bilden. Das Ketzerverzeichnis ist also in dem Briefe selbst zu suchen. Die nach Abschluß desselben hinter der Grußformel folgende Liste kann folglich nicht mehr zu dem Briefe gehören, sondern sie ist eine Bemerkung Theodorets.

In dem Briefe selbst werden nur Arius und Achillas mit Namen genannt. Selbst an den maßgebenden Stellen, wo Alexander von der Exkommunikation der arianischen Kleriker spricht, nennt er namentlich nur diese beiden, die übrigen Anhänger des Arius faßt er unter der allgemeinen Bezeichnung: *οἱ ἀμφὶ Ἄρειον καὶ Ἀχιλλᾶν* und *οἱ σὺν αὐτοῖς πολέμιοι τῆς ἀληθείας* zusammen. Wenn auch die übrigen arianischen Kleriker, die Theodoret in seinem Ketzerverzeichnis aufzählt, schon damals namentlich von Alexander exkommuniziert worden wären, hätte er sie in dem ersten Rundschreiben namhaft machen müssen, wenn dieses seinen Zweck erreichen sollte; eine allgemeine Charakterisierung als *οἱ αμφὶ Ἄρειον καὶ Αχιλλᾶν* und als *πολέμιοι τῆς ἀληθείας* war ganz wertlos. Wenn also Alexander in seinem offiziellen Rundschreiben außer Arius und Achillas niemanden mit

---

Ἀχιλλᾶς, Εὐζώϊος, Ἀειθαλᾶς, Λούκιος, Σαρμάτης, Ιούλιος, Μηνᾶς, Ἄρειος ἕτερος, Ἑλλάδιος.

[1] Pauly-Wissowa, Realenzykl. f. klass. Altert. III, 839. Über den Brief in der griech. Literatur vgl. Deißmann, Bibelstudien, Marburg 1895, S. 189 sqq.

Namen nennt, so ist das ein Beweis dafür, daß damals auf der Versammlung des alexandrinischen Klerus nur diese beiden namentlich exkommuniziert worden sind.

Das Ketzerverzeichnis Theodorets steht also mit den Angaben des ersten Rundschreibens in Widerspruch, denn während dieses nur zwei exkommunizierte arianische Kleriker kennt, zählt Theodoret deren zehn auf. Wo wir die Wahl haben zwischen der klaren Aussage einer durchaus glaubwürdigen Urkunde und der Angabe Theodorets, können wir keinen Augenblick im Zweifel sein, daß der Bericht des ersten Rundschreibens der richtige ist.

Dieses Resultat ist wichtig für die Bestimmung des chronologischen Verhältnisses der beiden Rundschreiben Alexanders. Nach dem ersten sind nur Arius und Achillas namentlich exkommuniziert worden, während die Ketzerliste des zweiten Schreibens schon zwölf Kleriker und zwei Bischöfe nennt, ein Beweis für die Priorität des ersten Rundschreibens.[1]

Gegen diese Datierung scheint aber der Umstand zu sprechen, daß Kolluthus das zweite Rundschreiben in Übereinstimmung mit Alexander unterschrieben hat. Aus dem ersten erfahren wir, daß er ein Schisma ins Leben gerufen hat. Wenn er also den zweiten Erlaß Alexanders unterschrieben hat, so muß dieser noch aus der Zeit vor dem Schisma stammen, da Kolluthus ja darin seine Einmütigkeit mit dem Bischofe durch seine Unterschrift bekundet. Dieser Einwand wäre stichhaltig, wenn es absolut feststände, daß der Schismatiker Kolluthus des ersten Rundschreibens und der orthodoxe Presbyter desselben Namens, der die zweite Kundgebung seines Bischofes unterschreibt, dieselben Personen sind. Für diese Annahme spricht jedoch nur der gleiche Name. Wenn es unter den exkommunizierten

[1] Auch Snelman (a. a. O. S. 104, 05) spricht, wenn auch in sehr vorsichtiger Form, die Vermutung aus, daß das Ketzerverzeichnis bei Theodoret nicht zu dem ersten Rundschreiben gehört. Er hätte aber aus diesem Resultat auch die Konsequenz ziehen müssen, das erste Rundschreiben für das ältere zu erklären, denn diese Folgerung ergibt sich daraus mit Notwendigkeit.

arianischen Klerikern zwei Männer gab, die denselben Namen Arius führten, so ist es sehr gut möglich, daß es zwei Kolluthus gegeben hat. Ziehen wir zur Vergleichung das Verzeichnis des alexandrinischen und mareotischen Klerus heran, das unter dem zweiten Rundschreiben steht, so finden wir mehrere Namen, z. B. Athanasius, Ammonius, Markus, Alexander, Apollonius, Dionysius, die zwei oder mehrere Male wiederkehren. Aber selbst in dem Falle der Identität der beiden Kolluthus ließe sich immer noch annehmen, daß der schismatische Kolluthus des ersten Rundschreibens zeitweilig unter die Jurisdiktion seines Bischofes zurückgekehrt sei und die zweite Enzyklika im Einverständnis mit ihm unterschrieben habe, nachdem Arius und dessen Anhang exkommuniziert und so der Anlaß zu dem Schisma hinweggeräumt war.[1]

Nachdem so die Chronologie der beiden Rundschreiben festgelegt worden ist, bleibt noch die eine Frage zu erledigen, was es mit dem Tomos, den Alexander am Schlusse des ersten Briefes erwähnt, auf sich hat. Worin dieser besteht, darüber gehen die Ansichten auseinander. Snelman (a. a. O. S. 72) hält das zweite Rundschreiben für den Tomos. Da dieses aber jünger ist, wie das erste, in dem von dem Tomos die Rede ist, so ist diese Ansicht zurückzuweisen. Seeck (a. a. O. S. 6) identifiziert ihn mit dem ersten Rundschreiben, ohne aber seine Ansicht näher zu begründen, während Schwartz ihn für eine selbständige Urkunde hält, die er zwischen die beiden Rundschreiben einreiht. Das Original des Tomos ist zwar verloren gegangen, aber Exzerpte davon hat P. Martin (bei Pitra, Anal. sacra IV, 1883, p. 196 sqq.) aus einem syrischen Sammelkodex des Jahres 562 (Brit. Mus. Add. 12, 156) ediert, die Schwartz jetzt in griechischer Übersetzung vorlegt.

---

[1] Wenn Snelman für seine Annahme, daß der zweite Brief der ältere sei, die Worte Alexanders aus demselben geltend macht: *καὶ ἐβουλόμην μὲν σιωπῇ παραδοῦναι τὸ τοιοῦτο* und *ἀνάγκην ἔσχον . . . μηκέτι μὲν σιωπῆσαι,* Äußerungen, die nach seiner Ansicht einen früheren Brief ausschließen, so ist dieser Grund nicht stichhaltig. Alexander gibt mit jenen Worten nur das zu, was wir auch aus anderen Quellen wissen, daß er anfangs gezaudert habe, gegen den Arianismus einzuschreiten. Wenn jene

Wie die beiden Briefe Alexanders, so ist auch der Tomos ein enzyklisches Rundschreiben, das laut Überschrift nach einem an den Bischof Melitius von Sebastopolis adressierten Exemplar überliefert ist.[1] Die chronologische Reihenfolge der drei Aktenstücke ist nach Schwartz diese: das älteste ist das zweite Rundschreiben, auf dieses folgt der Tomos, endlich das erste Rundschreiben. Die drei Urkunden waren für dieselben Adressaten bestimmt, für die Bischöfe nämlich, an die sich Alexander mit seinen Mitteilungen über das in seiner Gemeinde ausgebrochene Schisma wandte. Die beiden letzten Schreiben enthielten wesentlich dasselbe, denn nach der Inhaltsangabe der syrischen Übersetzung (Schwartz a. a. O. S. 266) handelt der erste Teil des Tomos von der arianischen Häresie, worauf im zweiten Teile eine Darlegung der katholischen Lehre folgte, was in großen Zügen auch den Inhalt des ersten Rundschreibens bildet. Beide Urkunden stimmen aber auch, wie eine Vergleichung der betreffenden Stellen beweist, vielfach im Wortlaut überein.[2]

Äußerung Alexanders jede frühere Kundgebung ausschließen soll, so könnte auch die große alexandrinische Synode nicht stattgefunden haben, die dem zweiten Rundschreiben vorausgegangen war und dessen Grundlage bildete.

[1] *Ἐκ τοῦ ἐγκυκλίου τόμου τοῦ γεγραμμένου ὑπὸ τοῦ πάπα Ἀλεξάνδρου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας . . . Τῷ δεσπότῃ καὶ συλλειλουργῷ μου ὁμοψύχῳ Μελιτίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἐπισκόποις τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας Ἀλέξανδρος* ... (Schwartz a. a. O. S. 265, 66).

[2] I. Rundschr. (Theodor. H. e. I, 4, Migne P. gr. 82. 905 C, 908 A B.)	Tomos (Schwartz a. a. O. S. 266).
Πρὸς δὲ τῇ εὐσεβεῖ ταύτῃ περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ δόξῃ, καθὼς ἡμᾶς αἱ θεῖαι γραφαὶ διδάσκουσιν, ἓν πνεῦμα ἅγιον ὁμολογοῦμεν, τὸ καινίσαν τούς τε τῆς παλαιᾶς διαθήκης ἁγίους ἀνθρώπους, καὶ τοὺς τῆς χρηματιζούσης καινῆς παιδευτὰς θείους. Μίαν καὶ μόνην καθολικὴν, τὴν ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν	*Καὶ πρὸς τῇ ὀρθῇ περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ πίστει, καθῶς ἡμᾶς αἱ γραφαὶ διδάσκουσιν, ἓν πνεῦμα ἅγιον ὁμολογοῦμεν καὶ* *μίαν ἐκκλησίαν καθολικὴν καὶ*
. . . .	
. . . . *Μετὰ τοῦτο τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν οἴδαμεν, ἧς ἀπαρχὴ γέγονεν ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς*	*τὴν ἀνάστασιν νεκρῶν, ἧς ἀπαρχὴ γέγονεν ὁ Κύριος καὶ σωτὴρ ἡμῶν*

Der erste Teil des Tomosfragmentes (*καὶ πρὸς τῇ ὀρθῇ — τῆς μεγαλωσύνης*) will offenbar ein Glaubenssymbol sein, das allerdings von der sonst üblichen Form nicht unbedeutend abweicht. Die ersten Artikel über die Person des Vaters und des Sohnes, die damals gerade im Vordergrunde des Interesses standen, fehlen hier. Sie müssen aber in dem Tomos vorausgegangen sein, wie die anschließenden Anfangsworte des Fragmentes zeigen. Eigentümlich ist auch die Einreihung des Artikels vom Hl. Geiste. Ziehen wir zur Vergleichung einige Symbole aus jener Zeit heran, so

---

Χριστός, σῶμα φορέσας ἀληθῶς καὶ οὐ δοκήσει ἐκ τῆς Θεοτόκου Μαρίας. Ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας ἐπιδημήσας τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων, σταυρωθεὶς καὶ ἀποθανών, ἀλλ' οὐ διὰ ταῦτα τῆς ἑαυτοῦ θεότητος ἥττων γεγενημένος. Ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν, ἀναληφθεὶς ἐν οὐρανοῖς καθήμενος ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης.

Ταῦτα ἐκ μέρους ἐνεχάραξα τῇ ἐπιστολῇ, τὸ καθ' ἕκαστον ἐπ' ἀκριβείας γράφειν φορτικόν, ὡς ἔφην, εἶναι νομίσας, διὰ τὸ μηδὲ τὴν ἱερὰν ὑμῶν ταῦτα λεληθέναι σπουδήν. Ταῦτα διδάσκομεν, ταῦτα κηρύττομεν, ταῦτα τῆς ἐκκλησίας τὰ ἀποστολικὰ δόγματα, ὑπὲρ ὧν καὶ ἀποθνήσκομεν, τῶν ἐξόμνυσθαι αὐτὰ βιαζομένων ἧττον πεφροντηκότες, εἰ καὶ διὰ βασάνων ἀναγκάζουσι, τὴν ἐν αὐτοῖς ἐλπίδα μὴ ἀποστρεφόμενοι. Ὧν ἐναντίοι γενόμενοι οἱ ἀμφὶ τὸν Ἄρειον καὶ Ἀχιλλᾶν, καὶ οἱ τῆς ἀληθείας σὺν αὐτοῖς πολέμιοι, ἀπεώσθησαν τῆς ἐκκλησίας, ἀλλότριοι γενόμενοι τῆς εὐσεβοῦς ἡμῶν διδασκαλίας, κατὰ τὸν μακάριον Παῦλον λέγοντα· εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω.

Ἰησοῦς Χριστός, σῶμα ἐνδυσάμενος ἐκ τῆς Θεοτόκου Μαρίας,

ἵν' ἐπιδημήσας τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων, ἀποθανών,

ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν καὶ ἀναληφθεὶς ἐν οὐρανοῖς καθήμενος ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης.

Ταῦτα ἐκ μέρους ἐνεχάραξα τῇ ἐπιστολῇ τὸ καθ' ἕκαστον ἀκριβῶς γράφειν ἀφεὶς διὰ τὸ μηδὲ τὴν θείαν ὑμῶν ταῦτα λεληθέναι σπουδήν. ταῦτα διδάσκομεν, ταῦτα κηρύττομεν, ταῦτα τῆς ἐκκλησίας δόγματα·

ὧν ἐναντίοι γενόμενοι οἱ ἀμφὶ τὸν Ἄρειον καὶ Ἀχιλλᾶν καὶ οἱ μετ' αὐτῶν ἀπεώσθησαν τῆς ἐκκλησίας, ἀλλότριοι διδάσκοντες τῆς ὀρθῆς ἡμῶν διδασκαλίας, κατὰ τὸν μακάριον Παῦλον λέγοντα· εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω.

z. B. das Symbolum Nicänum,[1] das von Eusebius von Cäsarea auf dem nicänischen Konzil vorgelegte Glaubensbekenntnis[2] oder die Expositio fidei des Athanasius,[3] so finden wir den betreffenden Artikel überall am Schlusse des Glaubensbekenntnisses. Hier in dem Tomos steht er gleich zu Anfang, darauf folgen noch die Artikel über die Person des Sohnes, die gewöhnlich vorausgehen.

Diese Eigentümlichkeiten lassen sich nur durch die Annahme erklären, daß das Fragment des Tomos aus dem ersten Rundschreiben stammt, worauf schon die bedeutende Übereinstimmung im Wortlaute hinweist. Denn dort erscheint das, was im Tomos befremdet, ganz natürlich. Alexander hat in seinem Schreiben eine ausführliche Darstellung des Verhältnisses von Vater und Sohn gegeben, hieran knüpft er, um seinen dogmatischen Ausführungen einen gewissen Abschluß zu geben, kurz die Lehre vom Hl. Geiste sowie die übrigen Glaubensartikel, indem er diesen Teil sinngemäß mit den Worten anschließt: *Πρὸς δέ τῇ εὐσεβεῖ ταύτῃ περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ δόξῃ... ἓν πνεῦμα ἅγιον ὁμολογοῦμεν.* In derselben Weise schließt auch das Fragment des Tomos an den vorhergehenden Passus an, der leider nicht vorliegt. Wenn Tomos und Rundschreiben zwei verschiedene Urkunden wären, so würde diese wörtliche Übereinstimmung in der Anschließung der beiden Teile, für die sich leicht ein anderer Ausdruck finden ließ, der auch darauf schließen läßt, daß der vorausgehende fehlende Teil des Tomos inhaltlich mit dem Rundschreiben übereinstimmte, sowie die gemeinsame von dem gewöhnlichen Brauch abweichende Einreihung des Artikels vom Hl. Geist überraschend sein.

Noch deutlicher tritt diese wörtliche Übereinstimmung in dem folgenden Teile hervor. Mit den gleichen Worten schreibt Alexander, daß er es nicht für nötig gehalten habe, seine Gedanken ausführlicher darzulegen, da den Bischöfen

---

[1] Socr. H. e. I, 8 Migne P. gr. 67, 68.
[2] Theodor. H. e. I, 12 Migne P. gr. 82, 940.
[3] Athan. Expos. fid. Migne P. gr. 25, 200 sqq.

das alles bekannt sei; er versichert darauf, daß seine Ausführungen die wahre apostolische Lehre enthalten, von der Arius und sein Anhang abgewichen seien. Wenn wir mit Schwartz annehmen, daß Tomos und Rundschreiben zwei verschiedene Urkunden sind, so mußte diese weitgehende Übereinstimmung die Empfänger der beiden Briefe, die in beiden Fällen dieselben waren, befremden. Wir können Alexander, der, nach seinen beiden Rundschreiben zu schließen, ein gewandter Stilist war, diese Ungeschicktheit nicht zutrauen, besonders da es sich darum handelte, durch die Briefe eine möglichst große Anzahl von Anhängern zu gewinnen, weshalb auch auf die Abfassung derselben jedenfalls viel Sorgfalt verwandt worden ist.

Wir werden hieraus mit Recht schließen können, daß beide Urkunden identisch sind. Es sind zwei Exemplare desselben Briefes Alexanders, von denen das eine an den gleichnamigen Bischof von Konstantinopel, das andere an Melitius von Sebastopolis gerichtet ist. Leider hat der syrische Exzerptor nur kleine Bruchstücke des Rundschreibens und zwar nicht gerade die interessantesten in dem Tomos überliefert, sonst wäre die Identität beider Urkunden noch deutlicher hervorgetreten.

Der letzte Passus des Tomos (*καὶ γὰρ κατὰ τὸν λόγον κτλ.*) findet sich allerdings in dem ersten Rundschreiben Alexanders nicht. Das Fehlen desselben erklärt sich dadurch, daß das erste Rundschreiben in der Form, wie es uns vorliegt, jedenfalls lückenhaft ist, denn an zwei Stellen finden wir den Vermerk *καὶ τὰ ἑξῆς*, ein Zeichen, daß dort etwas ausgelassen ist.[1] In die erste dieser beiden Lücken paßt das Fragment des Tomos sehr gut hinein.

Daß sich zwei an verschiedene Adressaten gerichtete Exemplare desselben Rundschreibens erhalten haben, ist durchaus nicht unwahrscheinlich. Der Tomos wurde, wie die Überschrift zeigt, an ungefähr zweihundert Bischöfe versandt; so viele wenigstens erklärten durch ihre Unterschrift brieflich ihre Zustimmung zu den Ausführungen

[1] Theodor. H. e. I, 4 Migne P. gr. 82, 908 C D.



desselben (Schwartz a. a. O. S. 266). Von dieser Menge von Exemplaren waren zur Zeit des Epiphanius noch ungefähr siebzig erhalten, mehrere von den Adressaten weiß dieser Autor sogar noch mit Namen zu nennen.[1] Auch Theodoret zählt zwei Bischöfe auf, an die Alexander sein erstes Rundschreiben sandte; der eine von ihnen ist Philogonius von Antiochien,[2] dessen Name sich auch unter den Unterschriften des Tomos findet (Schwartz a. a. O. S. 267). Gerade dieser Umstand ist ein hervorragendes Zeugnis für die Identität der beiden Urkunden.

Dasselbe Resultat ergibt sich auch aus einer genauen Interpretation jener Stelle in dem Briefe Alexanders, wo von dem Tomos die Rede ist.[3] Zunächst muß festgestellt werden, daß *διεπεμψάμην* nicht auf frühere Ereignisse zurückzugehen braucht, sondern sich auf die Übersendung des vorliegenden Rundschreibens beziehen kann. Es ist ja eine bekannte Eigentümlichkeit des antiken Briefstils, daß der Schreiber sich in den Augenblick versetzt, wo der Adressat den Brief liest und deshalb das für ihn Gegenwärtige im Sinne des Empfängers im Präteritum erzählt. Deshalb gebraucht auch Alexander hier den Aorist *διεπεμψάμην*, wenn er von der gegenwärtigen Übersendung des Schreibens durch Apion spricht, ebenso wie er am Anfange des Briefes schreibt: *περὶ ὧν ἀναγκαῖον ἦν μοι τῷ πάσχοντι δηλῶσαι*, sowie in dem zweiten Rundschreiben: *ἀνάγκην ἔσχον … μηκέτι μὲν σιωπῆσαι*,[4] obwohl er an keiner von den beiden Stellen auf Vergangenes hindeuten will. Das Relativum *ἃ* bezieht sich, wie aus dem Genus (Neutrum) hervorgeht, sowohl auf das bei *ἐπιστειλάντων* zu ergänzende *ἐπιστολάς* als auch auf *τόμος*. Wenn Alexander weiter von dem Tomos mit Hinzusetzung des bestimmten Artikels spricht (*τῷ τόμῳ*),

[1] Epiph. Adv. haer. 69, 4 Migne P. gr. 42, 209 A.

[2] Theodor. H. e. I, 4 Migne P. gr. 82, 909 B.

[3] Theodor. H. e. I, 4 Migne P. gr. 82, 909 A: *σύμψηφοι γίνεσθε κατὰ τῆς μανιώδους αὐτῶν τολμῆς, καθ' ὁμοιότητα τῶν ἀγανακτησάντων συλλειτουργῶν ἡμῶν, καὶ ἐπιστειλάντων μοι κατ' αὐτῶν, καὶ τῷ τόμῳ συνυπογραψάντων, ἃ καὶ διεπεμψάμην ὑμῖν διὰ τοῦ υἱοῦ μου τοῦδε Ἀπίωνος.*

[4] Socr. H. e. I, 6 Migne P. gr. 67, 45 A.

so ist das ein ganz bestimmter bekannter Tomos, nämlich der vorliegende. Von einem Brief, den er schon früher geschickt hatte (wie es Snelman und Schwartz annehmen), konnte er in dieser bestimmten Weise nicht sprechen; wir müßten in diesem Falle wenigstens eine nähere Andeutung erwarten, wann der Tomos abgesandt war. Wenn hier die Übersendung eines früheren Briefes gemeint wäre, hätte Alexander ferner auch nicht schreiben können: *ἃ καὶ διεπεμψάμην ὑμῖν διὰ τοῦ υἱοῦ μου τοῦδε*[1] *Ἀπίωνος*. *Ὅδε* deutet immer auf etwas Gegenwärtiges hin, niemals auf etwas Vergangenes. Der Überbringer des Tomos und der Zustimmungserklärungen ist *ὅδε Ἀπίων,* der vor dem Empfänger des Briefes steht.

Est ist somit sehr wahrscheinlich, daß Tomos und Rundschreiben dieselbe Urkunde sind. Der Schluß des letzteren ist hiervon allerdings auszunehmen, er gehört vielmehr der besonderen Ausführung für Alexander von Konstantinopel an. Denn der Absender konnte nicht von vornherein von den Unterschriften aus Ägypten, der Thebaïs usw. schreiben, wie es in dem nach Konstantinopel gerichteten Exemplar des Briefes geschieht; in dem Maße, wie die Zustimmungskundgebungen aus den einzelnen Diözesen einliefen, setzte er die Namen derselben unter die betreffenden Exemplare des Rundschreibens, das er an die Bischöfe versandte.

[1] *Τοῦδε* fehlt in einigen Kodizes, so im Basil. Graec. und Steph. Dieser Umstand ist aber leicht durch einen Irrtum der Abschreiber zu erklären, der bei der Häufung mehrerer Worte mit gleichlautender Endung (*τοῦ υἱοῦ μου τοῦδε*) leicht unterlaufen konnte. — Daß die Worte Alexanders nach griechischem Sprachgebrauche in der gekennzeichneten Weise aufzufassen sind, zeigt eine interessante Analogie in dem Briefe an Philemon. Der hl. Paulus sendet den Sklaven Onesimus mit diesem Briefe an den Adressaten und schreibt gemäß dem antiken Briefstil: *παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου... Ὀνησίμου, ... ὃν ἀνέπεμψα* (Phil. I, 10, 11). I, 19 lesen wir: *ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί.* An beiden Stellen gebraucht der Apostel den Aorist, obwohl für ihn sowohl die Absendung des Onesimus als auch die Hinzufügung der Schlußformel in dem Briefe in der Gegenwart liegen. — Daß auch in der klassischen Literatur diese Schreibweise in Briefen gebräuchlich war, sehen wir z. B. aus einem Briefe des Xerxes an Pausanias bei Thucydides (De bello pelop. I, 129 ed. Poppo-Stahl).

In dem monophysitischen syrischen Sammelkodex findet sich außer dem Fragment des Tomos bezw. des an Melitius von Sebastopolis gerichteten ersten Rundschreibens Alexanders noch ein kleines Stück aus demselben Brief und zwar wörtlich zitiert nach dem an Alexander von Konstantinopel adressierten Exemplar.[1] Unsere Untersuchung hat ergeben, daß Tomos und erstes Rundschreiben zwei Ausfertigungen desselben Schreibens sind, wovon das eine an Alexander von Konstantinopel, das andere an Melitius von Sebastopolis gerichtet war. In dem monophysitischen Sammelkodex finden sich also Fragmente aus beiden Exemplaren. Es entsteht nun die Frage, ob dem syrischen Übersetzer die beiden Exemplare des Rundschreibens vollständig vorgelegen haben, so daß er also selbständig die Kürzungen des Textes vorgenommen hätte, oder ob er die Exzerpte, so wie sie in dem Kodex vorliegen, einer fertigen Sammlung entnommen hat.

Beide Fragmente entstammen derselben Stelle des ersten Rundschreibens.[2] Sie stimmen, abgesehen von einem kleinen Plus auf seiten des zweiten Fragments, ziemlich genau überein, denn beide stammen ja aus dem ersten Rundschreiben. Wenn dem syrischen Übersetzer die beiden Exemplare dieser Urkunde vollständig vorgelegen hätten, so müßte er unbedingt

---

[1] Die Adresse lautet: *Τῷ τιμιωτάτῳ ἀδελφῷ καὶ ὁμοψύχῳ Ἀλεξάνδρῳ Ἀλέξανδρος ἐν Κυρίῳ χαίρειν* (Schwartz a. a. O. S. 269).

[2] Des besseren Verständnisses wegen füge ich sie hier noch einmal an:

I. Fragm. (Tomos = 1. Rundschr. an Melit. v. Sebast. Schwartz a. a. O. S. 266):	II. Fragm. (1. Rundschr. an Alex. v. Konst. Theod. H. e. I. 4, Migne P. gr. 82, 908 A, Schwartz a. a. O. S. 269):
. . . . *τὴν ἀνάστασιν νεκρῶν, ἧς ἀπαρχὴ γέγονεν ὁ κύριος καὶ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, σῶμα ἐνδυσάμενος ἐκ τῆς Θεοτόκου Μαρίας.* *ἵν' ἐπιδημήσῃ τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων, ἀποθανών.*	*Μετὰ τοῦτο τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν οἴδαμεν, ἧς ἀπαρχὴ γέγονεν ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, σῶμα φορέσας ἀληθῶς καὶ οὐ δοκήσει, ἐκ τῆς Θεοτόκου Μαρίας. Ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας ἐπιδημήσας τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων, σταυρωθεὶς καὶ ἀποθανών.*

erkannt haben, daß die beiden Fragmente demselben Aktenstück entstammen. Er hätte also in diesem Falle das zweite Fragment nicht mehr in seine Sammlung aufgenommen, weil es in dem ersten schon enthalten war. Wir müssen deshalb annehmen, daß ihm nur die Fragmente aus den beiden Exemplaren des ersten Rundschreibens vorgelegen haben, so wie wir sie jetzt in dem Sammelkodex finden. In diesem Falle war ihre Zusammengehörigkeit schon schwerer zu erkennen, besonders da das zweite Fragment von sehr geringem Umfange war.

Diese Vermutung führt uns zu der Frage, woher der syrische Übersetzer diese Fragmente entnommen haben mag. Schwartz bezeichnet den syrischen Sammelkodex, aus dem er sie geschöpft hat, als monophysitisch. In der Tat verraten sie eine monophysitische Tendenz, die schon in der Inhaltsangabe des ersten Fragmentes (Schwartz a. a. O. S. 266) hervortritt, wo geflissentlich betont wird, daß der Tomos über die Würde der allers. Jungfrau Maria als *θεοτόκος* handle, obwohl diese Frage in dem Schreiben Alexanders kaum berührt wird und auch sonst damals nicht gerade im Vordergrunde der Diskussion stand. In die Exzerptensammlung selbst ist weiterhin gerade jener Teil des ersten Rundschreibens aufgenommen und zwar in beiden Fragmenten, in dem der Ausdruck *θεοτόκος* vorkommt, der bekanntlich als theologisches Schlagwort in den nestorianischen Streitigkeiten eine große Rolle spielte und später von den Bekämpfern des Nestorianismus, den Vorläufern des Monophysitismus, in einseitiger Weise betont und in monophysitischem Sinne gedeutet wurde.

Vergleichen wir den Text des ersten Fragmentes (Tomos) mit der betreffenden Stelle im ersten Rundschreiben, so erweist sich der erstere, als eine Kürzung (s. o. S. 20, 21), besonders in dem ersten Teil. Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß Alexander am Schlusse des ersten Rundschreibens, nachdem er vorher das Verhältnis von Vater und Sohn behandelt hat, seine dogmatischen Ausführungen gewissermaßen zu einem Abschluß bringend nach Art eines Symbolums auch kurz die übrigen Glaubensartikel streift, denen er kurze

Erläuterungen hinzufügt. In dem ersten Fragment (Tomos) sind diese Erläuterungen fast ganz weggefallen, so daß hier der symbolartige Charakter noch deutlicher hervortritt. Diese Kürzungen sind aber, wie nachgewiesen worden ist, nicht von dem syrischen Übersetzer selbst ausgegangen; die beiden Fragmente müssen ihm vielmehr in der jetzigen Gestalt vorgelegen haben. Sie sollen offenbar zur Verteidigung monophysitischer Ansichten dienen, wie ihre Tendenz verrät; der symbolartige Charakter, den der Exzerptor durch seine Kürzungen dem ersten Fragment zu geben wußte, sollte seine Beweiskraft noch verstärken. Auf Grund dieses Tatbestandes möchte ich die Vermutung aussprechen, daß die beiden Fragmente einem griechischen Florilegium entstammen, das, zur Verteidigung des Monophysitismus zusammengestellt, Auszüge aus den Werken bekannter kirchlicher Schriftsteller, Glaubenssymbole, Konzilsentscheidungen, kurz gewichtige Zeugnisse jeder Art enthielt, die sich irgendwie in monophysitischem Sinne deuten ließen und so zur Verteidigung der Irrlehre dienen konnten. In dieser Hinsicht konnte das Rundschreiben Alexanders mit seiner Hervorhebung der Gottesmutterschaft der allers. Jungfrau Maria gute Dienste leisten.[1]

III. Die Echtheit der Depositio Arii.

Neben den beiden im vorigen Kapitel besprochenen Rundschreiben Alexanders ist noch eine dritte von demselben Verfasser stammende Urkunde erhalten, die ebenso wie die beiden ersten für die Geschichte des Arianismus von großer Bedeutung ist. Es ist die sog. *Καθαίρεσις Ἀρείου* oder Depositio Arii, die in der Migneschen Sammlung unter

[1] Solche dogmatische Katenen, die aus dem praktischen Bedürfnis hervorgegangen waren, bequeme Zusammenfassungen über die Lehre der bedeutendsten Theologen sowohl bei den christologischen Disputationen auf den großen Kirchenversammlungen als auch zur privaten Orientierung zu besitzen, waren schon damals gebräuchlich. Bekannt ist die Sammlung Cyrills von Alexandrien zur Bekämpfung des Nestorianismus; eine ähnliche findet sich in den Akten der Synode von Chalcedon (s. Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit.[2] München 1897, S. 208 ff.).

den Werken Alexanders abgedruckt ist.[1] Nach Seeck ist diese Urkunde eine Fälschung, die er Athanasius zuschreiben möchte (a. a. O. S. 50 sqq.).

Zunächst erhebt er Bedenken gegen die Form der Depositio. Er faßt sie als Anrede des Bischofs Alexander an seinen versammelten Klerus auf und findet dann allerdings die Briefform unerhört. Aber viel näher liegt die Annahme, in ihr das Einladungsschreiben zu der Versammlung des Klerus zu sehen, von der dort die Rede ist. Die Worte *παρὼν παροῦσιν* in der Überschrift des Schreibens[2] erscheinen dann im Munde des Bischofs, der sich an den Klerus seiner Residenzstadt wendet, ganz natürlich. Übrigens ist dieser Umstand von geringerer Bedeutung, da die Worte auch von späterer Hand hinzugefügt sein können, weshalb auch Seeck selbst kein großes Gewicht darauf legt.

Den Hauptbeweis gegen die Echtheit der Urkunde sieht er vielmehr in ihrem Inhalte. „Die Rede verweist auf das noch erhaltene (zweite) Rundschreiben, durch welches Alexander die Beschlüsse der alexandrinischen Synode bekannt gemacht hatte, und gibt sich den Anschein, als wenn sie nach Absendung desselben auch der einheimischen Geistlichkeit die Namen der Exkommunizierten kundtun wolle, was jedenfalls überflüssig war. Jene Namen sind: Chares und Pistos, Presbyter, Sarapion, Parammon, Zosimos und Eirenaios, Diakone. Man wird bemerken, daß in der echten Ketzerliste jenes Rundschreibens keine einzige dieser Persönlichkeiten vorkommt. Vielleicht nimmt man an, diese neue Liste solle nur als Supplement der früheren dienen, d. h. sie enthalte nur diejenigen Geistlichen, welche erst nach Abfertigung des Schreibens zu Arius abgefallen waren. Wäre dies aber richtig, so müßten sich in den Unterschriften desselben, die den alexandrinischen und mareotischen Klerus ja vollständig aufzählen, auch ihre Namen finden, und dies ist nicht der Fall. Ein Sarapion erscheint dort freilich, auch

[1] Dep. Arii Migne P. gr. 18, 581.

[2] *Ἀλέξανδρος πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις Ἀλεξανδρείας καὶ Μαρεώτου, παρὼν παροῦσιν, ἀγαπητοῖς ἀδελφοῖς ἐν Κυρίῳ χαίρειν* (a. a. O. s. Anm. 1).



ein Pistos, aber dieser unter den Diakonen, nicht unter den Presbytern; und zudem waren gerade diese Namen in Ägypten so häufig, wie bei uns Schultze und Müller. Wenn sie also allein von jenen sechsen in dem Verzeichnis wiederkehren, so beweist dies schlagend die Unechtheit der Ketzerliste und folglich auch der ganzen Urkunde." (Seeck a. a. O. S. 50, 51.)

So Seeck. Seine Beweisführung beruht zunächst auf einer falschen Auffassung des Inhaltes der Depositio. Der Sachverhalt, der dieser Urkunde zugrunde liegt, ist folgender: Alexander hat seine Mitbischöfe in dem zweiten Rundschreiben von der Exkommunikation benachrichtigt, die auf der großen von hundert ägyptischen und libyschen Bischöfen besuchten Synode zu Alexandrien über Arius und seine Anhänger ausgesprochen wurde. Nach Absendung des Briefes fielen noch mehrere Mitglieder des alexandrinischen und mareotischen Klerus zu Arius ab, so daß Alexander gezwungen war, auch diese aus der Kirchengemeinschaft zu stoßen. Dieses Ereignis veranlaßt ihn, eine Versammlung seiner Kleriker zusammenzurufen, damit diese sich mit der Exkommunikation einverstanden erklären und zugleich ihre Zustimmung zu den Ausführungen des zweiten Rundschreibens geben.

Alexander will also nicht, wie Seeck meint, die Namen der exkommunizierten Arianer seinem Klerus bekannt machen, nachdem er sie schon vorher den Bischöfen mitgeteilt hat. Aus dem Text ergibt sich vielmehr deutlich, daß die Ketzerlisten der Depositio und des zweiten Rundschreibens durchaus unabhängig voneinander sind; denn zu der Nachricht von der Absendung des Rundschreibens an die Bischöfe tritt in der Depositio als ganz neues Moment, durch *μάλιστα ὅτι* streng geschieden, die Nachricht von dem Abfall der namhaft gemachten arianischen Kleriker hinzu. Deshalb können ihre Namen in der Ketzerliste des zweiten Rundschreibens natürlich nicht vorkommen, weil sie erst nach Abfertigung desselben zu Arius abgefallen sind. Aber müssen sie sich dann, wie Seeck einwendet, nicht unter den Unterschriften des zweiten Rundschreibens finden, die den

alexandrinischen und mareotischen Klerus ja vollständig aufzählen?[1] Denn wenn sie erst nach Absendung desselben zu Arius abgefallen sind, so müssen sie vorher auf seiten der orthodoxen Partei gestanden haben, folglich müssen sich ihre Namen auch bei jenen Unterschriften finden.

Dieser Einwand führt uns zu der Untersuchung der Frage, in welchem Verhältnis die Unterschriften zu dem zweiten Rundschreiben stehen. Man könnte vielleicht annehmen, daß Alexander es von seinem Klerus mitunterzeichnen ließ, um seinen Worten größeren Nachdruck zu verleihen. Aber in diesem Falle hätte er in der Überschrift oder in dem Briefe selbst irgendwie darauf Bezug genommen und sich den Mitbischöfen gegenüber auf die Zustimmung seines Klerus berufen. Ein derartiger Hinweis findet sich aber in dem Briefe nicht.

Wir würden also über den Zusammenhang der Unterschriften mit dem zweiten Sendschreiben ganz im unklaren sein, wenn uns nicht die Depositio Aufschluß darüber gäbe. Hier erfahren wir nämlich, daß Alexander seinen Klerus versammelt hat, um ihn mit dem Inhalte des an die Bischöfe

[1] Die Vollständigkeit des Verzeichnisses des alexandrinischen und mareotischen Klerus unter dem zweiten Rundschreiben läßt sich schon a priori stark bezweifeln, wenn wir bedenken, wie mangelhaft z. B. die ungleich wichtigeren Listen der nicänischen Väter auf uns gekommen sind (vgl. Gelzer, Hilgenfeld und Kuntze, Patrum Nicaenorum nomina, Leipzig Teubner). Dieser Zweifel wird noch verstärkt durch den Umstand, daß Sokrates die Namen von 36 Presbytern und 44 Diakonen überliefert hat, während Gelasius nur 33 Presbyter und 26 Diakone aufzählt. Es läßt sich aber auch positiv nachweisen, daß die Liste unvollständig ist, denn zwei Mitglieder des alexandrinischen Klerus, die als solche gut beglaubigt sind, fehlen in dem Verzeichnis. Es sind das der Diakon Apion, der am Schlusse des ersten Sendschreibens Alexanders erwähnt wird, und der Presbyter Georgius, von dessen Exkommunikation durch Alexander Athanasius berichtet. (Athan. De syn. c. 17, Migne P. gr. 26, 713 A.) — Ich möchte außerdem noch auf eine Inkonsequenz Seecks hinweisen. Wenn er behauptet, daß das Verzeichnis des alexandrinischen und mareotischen Klerus vollständig ist, so müßte er aus der Tatsache, daß sich die Namen der in der Depositio genannten Arianer weder in der Liste unter dem zweiten Sendschreiben noch in der Ketzerliste finden, folgern, daß die betr. Kleriker gar nicht existiert haben, daß es also fingierte Namen sind, die in der Depositio genannt werden.

gesandten zweiten Rundschreibens bekannt zu machen und zugleich seine Zustimmung zu den bisher getroffenen Maßregeln zu erlangen. Dieses konnte am besten dadurch geschehen, daß die alexandrinischen und mareotischen Presbyter und Diakone das Sendschreiben Alexanders, nachdem sie von dem Inhalte desselben Kenntnis genommen hatten, unterschrieben und so ihre völlige Übereinstimmung mit den dogmatischen Anschauungen ihres Oberhirten und mit den gegen die Arianer bisher erlassenen Maßregeln urkundlich festlegten. Ein solches mit den Unterschriften des alexandrinischen und mareotischen Klerus versehenes Exemplar des zweiten Sendschreibens ist es jedenfalls, das Sokrates und Gelasius überliefert haben.

Diese Vermutung wird bestätigt durch eine Vergleichung der Unterschrift der beiden Ältesten des alexandrinischen und mareotischen Klerus unter dem zweiten Sendschreiben mit der betreffenden Stelle in der Depositio, die eine merkwürdige Übereinstimmung in Form und Inhalt ergibt. Die Unterschrift der beiden Presbyter lautet folgendermaßen: *σύμψηφός εἰμι τοῖς γεγραμμένοις καὶ τῇ καθαιρέσει Ἀρείου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἀσεβησάντων.*[1]

Ähnlich lauten die betreffenden Worte in der Depositio, die gewissermaßen das Programm der Versammlung bilden, zu der Alexander die ihm unterstellten Kleriker eingeladen hat.[2] In einer doppelten Absicht hat er sie zusammengerufen: sie sollen 1. mit dem Inhalte des an die Bischöfe gesandten Rundschreibens bekannt gemacht werden und ihre Zustimmung zu den Ausführungen desselben geben, 2. sollen sie sich mit der Anathematisierung des Arius und seiner Genossen einverstanden erklären. Diese zwei Momente treten auch deutlich in der Unterschrift des zweiten Rundschreibens hervor. Was Alexander dort bezweckt, liegt hier als Resultat vor. Somit bestätigt die Form der Unterschrift der beiden Presbyter unsere Vermutung, daß der oben gekenn-

[1] Migne P. gr. 18, 577 C, 580 C.

[2] Dep. Arii, Migne P. gr. 18, 581 D: *ἵνα καὶ τὰ νῦν γραφόμενα γνῶτε, τήν τε ἐν τούτοις συμφωνίαν ἑαυτῶν ἐπιδείξησθε, καὶ τῇ καθαιρέσει τῶν περὶ Ἄρειον καὶ τῶν περὶ Πιστὸν σύμψηφοι γένησθε.*



zeichnete Zusammenhang zwischen der Depositio und dem zweiten Rundschreiben besteht. Die alexandrinischen und mareotischen Kleriker unterschrieben die Kundgebung ihres Bischofes und brachten so ihr Einverständnis mit den Bestimmungen und Ausführungen desselben zur Kenntnis. Natürlich konnten sich auf diese Weise die Namen aus der Ketzerliste der Depositio unter den Unterschriften des zweiten Sendschreibens nicht finden, denn jene Kleriker waren schon von Alexander exkommuniziert, als die übrigen Treugebliebenen durch ihre Unterschrift diese Maßnahmen billigten.

Es lassen sich noch andere Momente für die Glaubwürdigkeit der Angaben der Depositio geltend machen. Von zweien der dort Genannten, von Pistus und Parammon (Ammon)[1] läßt sich auch aus anderen Quellen nachweisen, daß sie von Alexander exkommuniziert worden sind. Papst Julius bezeugt dieses in einem Schreiben an die arianischen Bischöfe in Antiochien von Pistus,[2] dessen Name sich außerdem unter dem Briefe der arianischen Kleriker an den Bischof Alexander findet.[3] Der Diakon Ammon (Parammon) ist ebenfalls gut bezeugt. In seinem Briefe an Eusebius von Nikomedien erwähnt Arius einen gewissen Ammonius als Überbringer des Briefes, der mit dem Parammon (Ammon), den Alexander aus der Kirchengemeinschaft ausschloß, vielleicht identisch ist.[4] Auch Athanasius

[1] In der Ketzerliste der Depositio lautet der Name Parammon, in einem von Athanasius stammenden Verzeichnis exkommunizierter arianischer Kleriker findet sich der Name Ammon. Offenbar sind die beiden identisch, wie auch Seeck annimmt.

[2] Athan. Apol. c. Arian. 24, Migne P. gr. 25, 288 C.

[3] Epiph. Haer. 69, 8, Migne P. gr. 42, 216 B.

[4] Theodor. H. e. I, 5, Migne P. gr. 82, 909 D; Epiph. Haer. 69, 6, Migne P. gr. 42, 209 D. Tillemont (Mémoires pour servir etc. VI, 2 S. 1) schreibt mit Berufung auf Photius, daß der Vater des Arius Ammon geheißen habe. Vielleicht stützte sich Photius bei seiner Nachricht auf diesen Brief des Arius, wo Arius den Überbringer desselben, Ammonius, seinen Vater nennt. Dieses Wort darf aber wohl nur im übertragenen Sinne aufgefaßt werden, ebenso wie Alexander am Schlusse des ersten Rundschreibens den Diakon Apion seinen Sohn nennt. Es ist wohl ziemlich ausgeschlossen, daß Arius, den Epiphanius öfters einen Greis nennt (Epiph.

berichtet von einem Ammon, der von dem alexandrinischen Bischofe exkommuniziert wurde.[1]

Für die anderen in der Depositio aufgezählten Arianer können wir leider die Richtigkeit ihrer Aussage nicht in derselben Weise nachprüfen. Aber wenn der Bericht für Pistus und Ammon stimmt, so haben wir keinen Grund, seine Glaubwürdigkeit inbezug auf die Anathematisierung der übrigen anzuzweifeln. Auch die weitere Mitteilung der Depositio, daß der alexandrinische und mareotische Klerus einen Brief Alexanders an Arius mitunterzeichnet habe, ist sehr wahrscheinlich; denn es steht fest, daß zwischen beiden Parteien ein brieflicher Verkehr bestanden hat. Athanasius und Epiphanius haben uns ein Schreiben des Arius und seiner Genossen an den alexandrinischen Oberhirten überliefert,[2] worauf vielleicht der in der Depositio erwähnte Brief die Antwort bildete.

Zum Schlusse möchte ich noch die Vermutung aussprechen, daß die Urkunde, so wie sie uns vorliegt, jedenfalls verstümmelt ist. Hierauf deutet schon das Fehlen der in der griechischen und lateinischen Literatur den Brief gewöhnlich beschließenden Grußformel. Außerdem ist die Durchführung der Gedanken in unserer Urkunde eine unvollständige. Zwei Beweggründe sind es, die Alexander veranlaßt haben, seinen Klerus zusammenzurufen: die Absendung des zweiten Sendschreibens und der weitere Abfall der betreffenden alexandrinischen und mareotischen Kleriker zu Arius. Diesen zwei Momenten entsprechen zwei Satzglieder.[3] Der darauf folgende Schlußsatz enthält

---

Haer. 69, 3, Migne P. gr. 42, 205 B) — Lüdtke (Kirchenlex. I², 1281) sagt von ihm, daß er bei seinem Tode 80 Jahre alt gewesen sei — noch einen so rüstigen Vater gehabt habe, der die beschwerliche Reise von Alexandrien bis Nikomedien gemacht hätte.

[1] Athan. Ep. enc. 7, Migne P. gr. 25, 237 C.

[2] Athan. De syn. 16, Migne P. gr. 26, 708 sqq. Epiph. Adv. haer. 69, 7, Migne P. gr. 42, 213 sqq.

[3] a) *ἵνα καὶ τὰ νῦν γραφόμενα γνῶτε, τήν τε ἐν τούτοις συμφωνίαν ἑαυτῶν ἐπιδείξησθε* b) *καὶ τῇ καθαιρέσει τῶν περὶ Ἄρειον καὶ τῶν περὶ Πίστον σύμψηφοι γένησθε* (a. a. O.).

eine nähere Motivierung des ersten Gedankens.[1] Konsequenterweise müßte nun die Begründung und nähere Ausführung des zweiten Gedankens folgen. Das Fehlen desselben legt die Vermutung nahe, daß der Brief verstümmelt ist.

Damit wäre die Untersuchung über die Depositio Arii abgeschlossen. Denn da ihre Echtheit feststeht, so erledigt sich die Hypothese Seecks, daß die Depositio eine Fälschung sei, die jedenfalls Athanasius zuzuschreiben ist, von selbst. Wenn im folgenden die Gründe, die für die Autorschaft des Athanasius sprechen sollen, dennoch kurz gewürdigt werden, so geschieht dieses, weil dadurch noch neues Licht auf die Urkunde fällt.

Seeck stützt seine Vermutung darauf, daß Athanasius an einer Stelle der Historia Arianorum ad monachos, jener Schrift, in der er sich angeblich am häufigsten auf seine Fälschungen beruft, unter anderen exkommunizierten arianischen Klerikern auch vier von den in der Depositio genannten aufzählt und zwar in derselben Reihenfolge.[2] Jene vier Kleriker finden sich in der ersten Ketzerliste des Sozomenus nicht. „Wenn also Athanasius angibt, so schreibt Seeck, sie seien schon mit Arius zugleich durch Alexander aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden, so ist dieses jedenfalls Schwindel. Daß derselbe ganz zwecklos sei, könnten wir nur dann behaupten, wenn wir die Geschichte jener Zeit vollständig überblickten. Bei unserer geringen Kenntnis ist die Annahme keineswegs ausgeschlossen, daß jene vier Männer sehr scharf mit Athanasius aneinander gekommen waren und er ein großes Interesse daran besaß, sie bei seinem Publikum anzuschwärzen. Nun kehren aber gerade diese vier Namen ganz ebenso in der gefälschten Rede des Alexander wieder. Was Athanasius mit Unrecht behauptet, wird also durch sie scheinbar bewiesen. Kann man sich da wohl der Vermutung entziehen, daß sie zum Zwecke dieses

---

[1] *Πρέπει γὰρ τὰ παρ' ἐμοῦ γραφόμενα γινώσκειν ὑμᾶς, καὶ ἕκαστον, ὡς παρ' αὐτῶν γραφόμενα, ἐν τῇ καρδίᾳ κατέχειν* (a. a. O.).

[2] Athan. Hist. Arian. ad mon. 71, Migne P. gr. 25, 777 C D.

Beweises von Athanasius gemacht ist?" (Seeck a. a. O. S. 51, 52.)

Die Stelle bei Athanasius erklärt sich ganz natürlich, wenn man sie im Zusammenhange betrachtet. Vor allem muß betont werden, daß es durchaus nicht in der Absicht des Verfassers liegt, dort ein Verzeichnis der von Alexander bestraften arianischen Kleriker zu geben. Er schildert vielmehr die Verfolgungen, welche die orthodoxe Geistlichkeit von Konstantius zu erdulden hat, und weist in diesem Zusammenhange auf die Begünstigungen der Arianer seitens dieses Fürsten hin. Besonders beklagt er es, daß die den Katholiken entrissenen Kirchen arianischen Klerikern übertragen werden und zwar nicht nur solchen, die im bloßen Verdachte der Häresie stehen, sondern offenkundigen Arianern, die gleich zu Anfang von Alexander ihrer arianischen Gesinnung wegen exkommuniziert worden sind. Er nennt darauf mehrere von diesen arianischen Klerikern, die Vorsteher von Kirchen waren, welche den Katholiken entrissen wurden, unter denen sich auch vier von den in der Depositio Genannten befinden. Gerade diese Angabe spricht in hervorragender Weise für die Glaubwürdigkeit des athanasianischen Berichtes. Denn wie hätte Athanasius es wagen können, seinem mit den alexandrinischen Verhältnissen jedenfalls gut vertrauten Leserkreise vorzulügen, daß die betreffenden arianischen Kleriker Vorsteher von Kirchen waren, wenn dieses tatsächlich nicht der Fall war?

In diesem Zusammenhange konnte natürlich die Aufzählung der exkommunizierten Kleriker an jener Stelle mit keiner der bekannten Ketzerlisten übereinstimmen.[1] Es ist

---

[1] Athanasius nennt an dieser Stelle auch den Namen eines gewissen sonst ganz unbekannten Libyers Sisinnius. Der Synodalbrief von Sardika berichtet außerdem, daß ein gewisser Georgius, später Bischof von Laodicea, von Alexander als Arianer exkommuniziert wurde (Athan. Apol. c. Arian 49, Migne P. gr. 25, 336 A), eine Nachricht, die auch von Athanasius bestätigt wird. (Athan. De syn. 17, Migne P. gr. 26, 712 C, 713 A.) Hier erfahren wir auch, daß Georgius Presbyter in Alexandrien war, obwohl sich sein Name weder in den bekannten Ketzer-



auch kein „Schwindel" (Seeck a. a. O. S. 52), wenn Athanasius schreibt, daß diese Kleriker zusammen mit Arius anathematisiert worden sind. Bei Sekundus, Julius, Euzoïus und Markus (Makarius) trifft dieses ja tatsächlich zu, während die anderen erst nach der großen alexandrinischen Synode abfielen. Als nun Alexander auch diese aus der Kirchengemeinschaft ausschloß, wird er wohl die Exkommunikation über Arius noch einmal wiederholt haben, wie es in der Depositio Arii auch geschieht.

Die Angaben des Athanasius sind also vollkommen glaubwürdig. Wenn deshalb die Ketzerliste der Depositio dieselben Namen nennt wie Athanasius, der doch mit seinem Berichte einen ganz anderen Zweck verbindet, so ist dieser Umstand ein Beweis mehr für die Echtheit der von Seeck angefochtenen Urkunde.

IV. Der Bericht des Eusebius von Cäsarea über die Entstehung des Arianismus.

Im Zusammenhange mit der Untersuchung der in den vorigen Kapiteln besprochenen drei Urkunden Alexanders, die uns so reichhaltigen Aufschluß über die Entstehung und den ersten Verlauf der arianischen Häresie geben, beschäftigen wir uns im Folgenden mit den Berichten des Eusebius von Cäsarea und des Athanasius über die Anfänge des Arianismus, an die Seeck ebenso interessante wie überraschende Vermutungen knüpft.

Nachdem Eusebius im zweiten Buche der Vita Constantini den Kampf zwischen Konstantin und Licinius, den endgültigen Sieg des ersteren über seinen Gegner bei Chrysopolis und die dadurch veranlaßte gesetzgeberische Tätigkeit

---

verzeichnissen noch in den Unterschriften des ersten Rundschreibens findet. Jedenfalls ist das ein Beweis dafür, daß die Liste der von Alexander exkommunizierten Arianer durch keines von den bekannten Ketzerverzeichnissen erschöpft wird, wie es Seeck anzunehmen scheint. Es fielen eben im Laufe der Zeit immer mehr Kleriker zu Arius ab, die Alexander, so oft die Notwendigkeit vorlag, exkommunizierte.



des Kaisers für die Orientalen geschildert hat, fährt er fort: „Als der Kaiser hierüber fröhlich war, verbreitete sich ein Gerücht von einer nicht geringen Verwirrung, welche die Kirchen trennte, und da es zu seinen Ohren kam, sann er auf Heilung."[1] Sein Bericht über die Entstehung der arianischen Wirren setzt also erst in der Zeit nach dem Siege Konstantins über Licinius bei Chrysopolis i. J. 323 ein, obwohl der Anfang derselben schon einige Jahre früher fiel, noch in die Zeit der Herrschaft des Licinius.

Seeck macht auf Grund dieser Darstellung Eusebius den Vorwurf, daß er den Anfang der arianischen Wirren zu vertuschen suche und selbst vor der offenkundigen Lüge nicht zurückschrecke, das Schisma habe erst nach dem Sturze des Licinius begonnen. Denn ein Mann, der in den kirchlichen Kämpfen seiner Zeit eine so wichtige Rolle gespielt habe wie Eusebius, konnte nach ungefähr fünfzehn Jahren, als er die Vita Constantini schrieb, unmöglich vergessen haben, daß das arianische Schisma schon vor Beginn der Alleinherrschaft Konstantins angefangen habe. (Seeck a. a. O. S. 3.)

Welche Absicht leitete denn Eusebius bei dieser absichtlich falschen Darstellung? In der Geschichte des Arianismus gab es nach Seeck gewisse dunkle Punkte, die der arianische Kirchenhistoriker gern vor den Augen der Nachwelt verborgen hätte. Wie Seeck nachzuweisen sucht, hat der Christenverfolger Licinius den Arianismus im Gegensatze zu der orthodoxen Partei offen begünstigt. Da die Gemeinschaft des Christenverfolgers den Arianismus in den Augen der christlichen Welt kompromittieren mußte, suchte Eusebius die Zeit des Licinius in Vergessenheit zu begraben und verlegte zu diesem Zweck den Beginn der arianischen Wirren in die Zeit der Alleinherrschaft Konstantins. (Seeck a. a. O. S. 5.)

Seeck erhebt also gegen Eusebius auf Grund seiner Darstellung der Anfangsgeschichte des Arianismus den Vorwurf der bewußten Fälschung zugunsten seiner Partei. Um

---

[1] Eus. V. C. II, 61.

diesen Vorwurf richtig beurteilen zu können, ist es notwendig, sich näher über Tendenz und Charakter der Vita Constantini, in der sich die beanstandete Darstellung findet, zu orientieren.

Eusebius gibt am Anfange des ersten Buches selbst das Programm an, das ihn bei Abfassung seines Werkes geleitet hat.[1] Danach liegt es durchaus nicht in seiner Absicht, vor seinen Lesern ein vollständiges Bild des Lebens und Wirkens Konstantins zu entrollen. Er greift vielmehr nur eine bestimmte Seite seiner Wirksamkeit heraus, das, was sich auf das „gottgefällige Leben" seines Gönners bezieht,[2] und zwar mit der offenkundigen Tendenz, seine Leser zur Nachahmung der großen Tugenden des Kaisers anzuspornen.[3]

Der enkomische Charakter der Schrift bringt es weiterhin mit sich, daß die Darstellung inbezug auf die Auswahl des Stoffes und die Tendenz nicht streng historisch ist. Konstantin erscheint in der Beleuchtung des Eusebius als Idealgestalt, gleich groß als Fürst, als Christ und als Mensch. Auch die Anordnung des Stoffes wird durch den panegyrischen Charakter der Vita beeinflußt, indem Eusebius die Ereignisse im Leben Konstantins unter Außerachtlassung des chronologischen Zusammenhanges nach rhetorischen Gesichtspunkten ordnet. Heikel hat es wahrscheinlich gemacht, daß er sein Werk nach den Regeln einer rhetorischen Schrift, die unter dem Namen des Menandros geht, aufgebaut oder wenigstens unter dem Einflusse eines ähnlichen rhetorischen Systems geschrieben hat.

Der chronologische Zusammenhang tritt in seiner Darstellung auch oft hinter sachlichen Gesichtspunkten zurück. Hier einige Beispiele: So erzählt er z. B. den Tod des Maximianus Herkulius (V. C. I, 47), der im Jahre 310

---

[1] Eus. V. C. I, 11, 12. Die Darstellung des Charakters der V. C. beruht zum größten Teile auf den mustergültigen Ausführungen Heikels in den Prolegomena seiner Ausgabe dieses Werkes.

[2] Eus. V. C. I, 11, S. 12, 31: *τὰ πρὸς τὸν θεοφιλῆ συντείνοντα βίον.*

[3] Eus. V. C. I, 10.



eintrat, nachdem er schon vorher (c. 37, 38) den Sieg Konstantins über Maxentius (i. J. 312), die donatistischen Wirren (c. 44, 45) und das Konzil von Arles (i. J. 314) geschildert hat. Da er nun einmal im Anschlusse an den Tod des Maximianus von den gegen den Kaiser unternommenen Feindseiligkeiten spricht, berichtet er gleich an dieser Stelle den Tod des Licinius und des Krispus,[1] die wegen ihrer gegen Konstantin gerichteten Umtriebe im Jahre 324 bezw. 326 hingerichtet wurden, obwohl diese Tatsachen 14 bezw. 16 Jahre auseinanderliegen.

Verlangen wir von Eusebius eine streng chronologische Darstellung, so sind die drei letzten Kapitel (c. 57, 58, 59) des ersten Buches der Vita Constantini nicht am Platze. In den vorhergehenden Kapiteln (c. 49—57) hat Eusebius eine Schilderung der licinianischen Christenverfolgung gegeben. Hieran reiht er, ohne auf die chronologische Aufeinanderfolge zu achten, aber rhetorisch recht wirkungsvoll eine Darstellung der Verfolgungen des Galerius und Maximinus Daja, die zeitlich einige Jahre früher lagen, um mit dem zweiten Buche die in c. 56 unterbrochene Geschichte der Christenverfolgung des Licinius wieder aufzunehmen.

Man darf also aus der Tatsache, daß Eusebius den Beginn der arianischen Wirren erst nach dem Siege Konstantins über Licinius erzählt, durchaus nicht schließen, daß

---

[1] Daß diese Stelle auf Licinius und Krispus geht, nicht, wie Heikel will, auf Fausta und Krispus, geht daraus hervor, daß Eusebius an zwei anderen Stellen (V. C. I, 50, Heikel S. 31, 10; Eus. H. e. X, 8 Migne, P. gr. 20, 896 C.), wo er von den Anschlägen des Licinius gegen Konstantin handelt, denselben Gedanken, z. T. sogar mit denselben Worten ausspricht, wie an unserer Stelle. Die Worte des Eusebius auf Fausta zu beziehen, ist auch schon aus dem Grunde nicht gut angängig, weil es durchaus nicht feststeht, daß Fausta auf Befehl Konstantins in einem Dampfbade erstickt wurde (vgl. neben Gibbon und Ranke Die Zeitschrift f. Kirchengesch. VIII, 541 und Viktor Schultze, Gesch. d. Unterganges des griech.-röm. Heidentums I, 38, 3 und Zeitschr. f. wiss. Theol. 1887, 373. Dagegen F. X. Funk, Kirchengesch. Abh. und Untersuch. II, 5). Übrigens hat Fausta nicht gegen Konstantin intrigiert, sondern gegen Krispus, während Eusebius an der betr. Stelle ausdrücklich von Feindseligkeiten gegen den Kaiser spricht.

er in seinen Lesern den Glauben erwecken will, das arianische Schisma habe erst nach der Niederlage des Licinius begonnen. Aber die Art und Weise, wie er die beiden Tatsachen, den Sieg Konstantins und den Ausbruch der arianischen Wirren verbindet, scheint doch nahezulegen, daß er die Gleichzeitigkeit der Ereignisse betonen will. „Als der Kaiser hierüber (nämlich über die Niederlage des Licinius und die Folgen derselben) fröhlich war, so berichtet Eusebius, verbreitete sich ein Gerücht von einer nicht geringen Verwirrung, welche die Kirchen trennte", nämlich das Gerücht von dem Ausbruche der arianischen Wirren (s. S. 38).

Aber auch in diesem Falle haben wir es mit einer Eigentümlichkeit des eusebianischen Sprachgebrauches zu tun. Heikel hat darauf hingewiesen, daß die Übergänge von einem Thema zum anderen in der Vita oft recht ungeschickt sind. Zeitlich und sachlich auseinanderliegende Tatsachen verbindet Eusebius nicht selten durch eine ungeschickte Übergangsformel. Dasselbe hat Harnack in einer detaillierten Untersuchung auch für die Kirchengeschichte des Eusebius nachgewiesen. „Nur in besonderen und seltenen Fällen hat Eusebius die Ereignisse innerhalb einer Kaiserregierung chronologisch geordnet. In der Regel hat er sich damit begnügt, die erzählten Ereignisse auf eine bestimmte Kaiserregierung zu datieren. Die Ausdrücke *κατὰ τοὺς δηλουμένους χρόνους, κατὰ τούτους, ἐν τούτῳ, ἐπὶ τούτων, τότε* etc. verbinden nicht zwei nebeneinanderstehende Berichte enger miteinander, sondern weisen immer wieder auf den Amtsantritt des Kaisers, der vorher erzählt ist, und seine Regierungszeit zurück. Demgemäß ist die Anordnung des Stoffes innerhalb einer Kaiserregierung nicht für chronologisch zu halten (die Ereignisse stehen im Sinne des Eusebius vielmehr nebeneinander), es sei denn, daß die chronologische Aufeinanderfolge bestimmt und unzweideutig ausgesprochen ist." [1]

Ähnlich ist es in der Vita Constantini. Zeitbestimmungen wie *εἶτα, μετὰ τοῦτο, ἐν τούτοις* u. ä. sind auch

[1] Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. II, 19.

hier nicht immer chronologisch aufzufassen,[1] es sind vielmehr oft nur rein stilistische Übergangsformeln, die nebeneinander stehende Tatsachen ohne Rücksicht auf ihren chronologischen Zusammenhang sachlich verbinden.

Eine ähnliche Formel findet sich V. C. I, 48.[2] Nach dem Berichte über die Dezennalien Konstantins fährt Eusebius fort: „darüber freute sich der Kaiser, nicht aber über die Nachrichten, die aus dem Orient kamen." Auch hier will er durchaus nicht die Gleichzeitigkeit der Ereignisse betonen, die Übergangsformel verbindet die geschilderten Tatsachen vielmehr rein stilistisch. In dieser Weise ist auch die Stelle über den Ausbruch der arianischen Wirren zu verstehen. Diese Auffassung wird noch besonders nahegelegt durch die Formulierung: als sich der Kaiser darüber freute (V. C. II, 61). Dieselbe Redewendung braucht Eusebius, wie wir gesehen haben, zur Verbindung von zwei Ereignissen, von denen das eine freudiger, das andere trauriger Natur ist, auch sonst (V. C. I, 48), ein Beweis, daß sie nichts anderes ist als eine stereotype Überleitungsphrase ohne chronologische Bedeutung.

Ein weiteres charakteristisches Merkmal der eusebia-

---

[1] Charakteristisch ist die Art und Weise, wie Eusebius die oben erwähnten Berichte über den Sieg Konstantins an der milvischen Brücke, die donatistischen Wirren und das Konzil von Arles einerseits und den Tod des Maximianus Herkulius anderseits verbindet. Nachdem er die ersten Ereignisse geschildert hat (V. C. c. 37 sqq.), die in die Jahre 312—314 fallen, fährt er fort: *ἐν τούτοις δὲ ὄντι αὐτῷ* (V. C. I, 47) und berichtet darauf den Tod des Maximianus, der in das Jahr 310 gehört. Darauf geht er zu dem traurigen Ende über, das Licinius resp. Krispus vierzehn resp. sechzehn Jahre später gefunden haben, und verbindet diese Ereignisse auf folgende Weise: *εἶτα δὲ καὶ μετὰ τοῦτον* (scil. Maximianus) *τῶν πρὸς γένους ἕτεροι* (scil. Licinius und Krispus) ... *ἡλίσκοντο. Οὕτω δ' ἔχοντι*, so erzählt er im Anschlusse an diese letzten Ereignisse aus den Jahren 324 und 326, feierte Konstantin seine Dezennalien, die in das Jahr 315 fielen (V. C. I, 48).

[2] Es freut mich, hier auf eine Übereinstimmung mit Seeck hinweisen zu können. Gerade diese letzte Phrase (V. C. I, 48) hat er als das erkannt, was sie im Sinne des Eusebius wirklich sein soll, als rein stilistische Überleitung von einem Thema zum anderen. (Deutsche Zeitschr. für Geschichtsw. VII, 268, 2.)

nischen Darstellung in der Vita ist seine Sparsamkeit in der Anführung von Orts- und Personennamen. Man lese nur, um auf Bekanntes zurückzugreifen, seine Darstellung des meletianischen Schismas (V. C. II, 62), den Bericht vom Tode des Maximianus Herkulius, Licinius und Krispus (V. C. I, 47), deren Namen nicht einmal genannt werden. Ebenso allgemein gehalten ist auch die Erzählung über die Anfänge des Arianismus. Wenn wir sonst keinen anderen Bericht darüber hätten, könnten wir uns unmöglich ein Bild von der Entstehung dieser so tiefgehenden Bewegung machen. Nicht einmal die Namen des Alexander und des Arius werden hier genannt; wir erfahren kaum, daß das Schisma in der alexandrinischen Gemeinde entstanden ist.

Diese Art der Darstellung erklärt sich zum großen Teile aus dem panegyrischen Charakter der Schrift, der schon an und für sich genaue historische Daten unangebracht erscheinen läßt, indem dadurch der rhetorische Fluß der Rede unangenehm unterbrochen wird, zum Teil auch aus ihrer Tendenz. Eusebius will nur das berichten, was sich auf das „gottgefällige Leben“ des Kaisers bezieht, so daß alles andere daneben von geringerer Bedeutung erscheint und in der Darstellung zurücktritt. Für den Lobredner des Kaisers beginnt deshalb der arianische Streit gewissermaßen erst mit dem Zeitpunkte, wo dieser in den Gang der Ereignisse eingreift, und das geschieht tatsächlich erst zur Zeit seiner Alleinherrschaft.

Der Bericht des Eusebius entspricht also in jeder Hinsicht vollkommen der eusebianischen Schreibweise in der Vita Constantini und der Tendenz dieses Werkes. Der Vorwurf, als suche er durch seine Darstellung die Anfangsgeschichte des Arianismus zu verschleiern, ist somit vollständig ungerechtfertigt. Wenn Seeck an dieser Stelle eine genaue historische Darstellung der Ereignisse verlangt, so trägt er damit in das Werk einen Gedanken hinein, der Eusebius vollständig fern lag.

Es bleibt jetzt noch zu untersuchen übrig, ob der Arianismus zu Licinius tatsächlich in dem von Seeck gekennzeichneten Schutzverhältnis gestanden hat, zu dessen

Vertuschung Eusebius seine angeblichen Fälschungen vorgenommen haben soll. Zum Beweise für seine Behauptungen führt Seeck mehrere Zeugnisse an, deren erstes der Brief ist, den Konstantin nach der Verbannung des Eusebius von Nikomedien an die Gemeinde des Verbannten richtete. Gelasius [1] hat uns denselben in seiner Geschichte des nicänischen Konzils vollständig überliefert, bei Theodoret ist ein Bruchstück davon erhalten; [2] auch Sokrates und Sozomenus ist der Brief bekannt.[3] Obwohl er somit nicht schlecht beglaubigt ist, hält ihn Seeck für eine Fälschung. Aber desungeachtet behalte er einigen Quellenwert, weil er jedenfalls von einem Manne herrühre, der das Konzil noch miterlebt habe und mit den Verhältnissen genau vertraut gewesen sei. (Seeck a. a. O. S. 4.)

Wenn der Brief wirklich eine Fälschung ist, so ist er sicher zu dem Zwecke gefälscht, um Eusebius von Nikomedien in den Augen der Nachwelt herabzusetzen; denn die Vorwürfe gegen ihn nehmen im zweiten Teile den größten Raum ein. Er würde also in diesem Falle gerade in der vorliegenden Frage jede Beweiskraft verlieren, da sich Seeck besonders auf jene Stellen stützt, die vor allen anderen den Verdacht der Fälschung erregen müssen, nämlich auf die gegen Eusebius vorgebrachten Beschuldigungen.

Seeck hat sich damit begnügt, die Urkunde mit einem Fragezeichen zu versehen, ohne sich näher mit der Echtheitsfrage zu befassen. Demgegenüber hat Lichtenstein nachgewiesen,[4] daß die wenigen Gründe, die er andeutet, nicht geeignet sind, ihre Echtheit zweifelhaft zu machen. Aber es bleiben immerhin noch einige Bedenken; ein abschließendes

[1] Gelas. Hist. conc. Nic. III (ohne Kapiteleinteilung), Migne P. gr. 85, 1356 sqq.

[2] Auch Theodoret war der ganze Brief bekannt, wie aus der Bemerkung, mit der er die Urkunde einleitet, hervorgeht. Er zitiert aber absichtlich nur den zweiten Teil, weil es ihm lediglich darauf ankommt, einen Beweis für die Verbannung des Eusebius beizubringen, von der dort die Rede ist.

[3] Sokrates, H. e. I, 9; Sozom. H. e. I, 21.

[4] Lichtenstein, Eusebius von Nikomedien, Halle 1903, S. 8 sqq.

Urteil kann erst auf Grund einer eingehenden sprachlichen Kritik gefällt werden, die bei Lichtenstein fehlt. Die Grundlage für diese Untersuchung bilden auch hier die präzisen und sachlichen Bemerkungen Heikels über die konstantinischen Urkunden der Vita Constantini, auf die wir schon öfters zurückgreifen mußten.

Es muß im einzelnen untersucht werden, ob der Brief an die nikomedische Gemeinde, der sich für ein Schreiben Konstantins ausgibt, sprachlich und inhaltlich mit den echten Urkunden der Vita übereinstimmt.[1] Es finden sich in der Tat viele von den Eigentümlichkeiten, die Heikel als charakteristische Merkmale der konstantinischen Schreibweise nachgewiesen hat, auch in unserer Urkunde. Das Pronomen *ἐκεῖνος* z. B. und die daraus gebildeten Adverbien, die im Gegensatze zu dem eusebianischen Sprachgebrauche in den kaiserlichen Urkunden der Vita auffallend häufig wiederkehren, findet sich in dem Briefe an die nikomedische Gemeinde siebenmal. Von den übrigen Konstantin eigentümlichen Worten kommt z. B. *δηλαδή* in unserer Urkunde dreimal, ebensovielmal auch *ὥσπερ* vor. Das Wort *θρησκεία*, das in der Vita garnicht gebraucht wird, in den konstantinischen Urkunden aber sehr gebräuchlich ist, finden wir einmal auch in dem Briefe an die Nikomedier.

Für Gott gebraucht Konstantin im Nominativ immer *ὁ θεός*, während Eusebius regelmäßig den Artikel wegläßt. Den bestimmten Artikel in der Nominativform finden wir auch in unserer Urkunde an drei Stellen. Für Christentum und christliche Lehre hat der Brief an die Nikomedier folgende charakteristische Ausdrucksweisen: *καινὴ θρησκείας διδασκαλία, φιλανθρωπίας ἀληθὴς πίστις, ἁγιώτατος νόμος.*

---

[1] Auf diesem Wege hat, wie ich nachträglich sehe, auch G. Loeschcke in seiner kürzlich erschienenen Dissertation: Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus (Bonn 1906, S. 31 sqq.) und E. von Dobschütz (Berl. philol. Wochenschr. 1904, S. 1609) die Echtheit dieser Urkunde erwiesen. Wenn deshalb auch in dieser Hinsicht nicht viel Neues gesagt werden kann, so ergibt sich bei nochmaliger Untersuchung doch das eine oder andere, wodurch die Echtheit des konstantinischen Briefes noch sicherer festgelegt wird.



Diese Ausdrücke finden sich ebenso oder ähnlich in den echten Schreiben Konstantins, oder sie geben, wie besonders die zweite Bezeichnung, prägnant seine blasse rationalistische Anschauung vom Christentum wieder.

Gern bezeichnet sich der Kaiser in seinen Briefen als Diener Gottes und seiner Mitmenschen. In gleicher Weise finden wir auch in der vorliegenden Urkunde mit Bezug auf Konstantin die Bezeichnung: *ὁ ὑμέτερος συνθεράπων* und *θεράπων τοῦ θεοῦ*. Auch die Grußformel am Schlusse des Briefes: *ὁ θεὸς ὑμᾶς διαφυλάξει* entspricht ganz dem konstantinischen Sprachgebrauche.

Wenn somit schon durch diese Feststellungen die Zusammengehörigkeit des Briefes an die nikomedische Gemeinde mit den übrigen kaiserlichen Urkunden der Vita Constantini erwiesen ist, so ist es doch besonders ein Gedanke, der deutlich den konstantinischen Ursprung verrät. Der Kaiser beruft sich mit freudigem Stolze darauf (*μάλιστα ἔχαιρον*), daß er nicht nur die auswärtigen Feinde besiegt, sondern auch die Heiden, die bisher nichts von Gott gewußt hätten, zum wahren Glauben bekehrt habe. Diesen Zustand vergleicht er mit dem Zwiespalte in der Christenheit und ermahnt die nikomedische Gemeinde zur Eintracht. Aus seinen Worten spricht die Überzeugung, ein Werkzeug in der Hand Gottes zu sein. Diese Gedanken tragen so recht das Gepräge konstantinischer Denkungsart, sie kehren deshalb auch in mehreren seiner Briefe wieder. Wir finden sie angedeutet in seiner Rede an die Väter des nicänischen Konzils [1] und in seinem Schreiben an die Christenheit über die Beschlüsse desselben,[2] ausgeprägter in einem Erlasse an die Provinzialen von Palästina.[3] Aber so recht charakteristisch treten sie uns in seinem Briefe an die in Tyrus versammelten arianischen Bischöfe entgegen.[4] Auch hier

---

[1] Eus. V. C. III, 12, S. 82, 26 sqq.

[2] Eus. V. C. III, 17, S. 84, 20 sqq.

[3] Eus. V. C. II, 28, S. 53, 10 sqq.

[4] Athan. Apol. c. Ar. c. 86, Migne P. gr. 25, 404 BC. Seeck (a. a. O. S. 46) bestreitet allerdings auch die Echtheit dieser Urkunde, aber wie wir später sehen werden, ohne Grund.

weist der Kaiser hin auf das große providentielle Werk der Bekehrung der Heiden zum wahren Gottesglauben, das er vollbracht, auf den Frieden, den er der Welt geschenkt hat, und ermahnt die Arianer mit Rücksicht darauf zur Eintracht.

Zwischen dem Briefe an die nikomedische Gemeinde und den übrigen konstantinischen Urkunden herrscht also eine weitgehende Übereinstimmung in Form und Inhalt, die jeden Zweifel an der Echtheit desselben ausschließt. Er paßt auch vorzüglich in den historischen Zusammenhang hinein und ergänzt in wertvoller Weise die aus anderen Quellen stammenden Nachrichten, indem er genauen Aufschluß über den Grund der Verbannung des Eusebius und Theognis und ihr Schicksal nach dem nicänischen Konzil gibt. Der gereizte Ton gegen Eusebius von Nikomedien ist leicht verständlich. Konstantin wünschte nichts sehnlicher herbei, als das arianische Schisma, das er für ein Unglück seines Hauses ansah,[1] beigelegt zu sehen. Eusebius drohte den zu Nicäa mühsam herbeigeführten Frieden durch seine Umtriebe zu zerstören. In seiner sanguinischen impulsiven Art überhäuft deshalb der Kaiser den Zerstörer des Friedenswerkes in dem Briefe an seine Gemeinde mit schweren Vorwürfen, indem er ihn einen Anhänger des Christenverfolgers Licinius nennt, der sogar so weit gegangen sei, daß er in dem Entscheidungskampfe seine Kleriker zu Spionendiensten gegen ihn verwandt habe.

Diese Vorwürfe gehen aber über den Rahmen des Wahrscheinlichen und auch durch andere Nachrichten Bezeugten nicht hinaus. Wie Ammianus Marcellinus berichtet, war Eusebius mit dem Kaiserhause in Nikomedien entfernt verwandt.[2] Daß er an dem dortigen Hofe einen großen Einfluß besessen hat, bezeugt auch Sozomenus.[3] Ursprünglich Bischof von Berytus in Phönizien, vertauschte er diesen

[1] Eus. V. C. II, 63, S. 66, 26: *συμφοράν τε οἰκείαν τὸ πρᾶγμα θέμενος.*

[2] Ammian. Marcell. 22, 9.

[3] Soz. H. e. I, 15 Migne P. gr. 67. 908 B: *Εὐσέβιον . . . ἄνδρα ἐλλόγιμον καὶ ἐν τοῖς βασιλείοις τετιμημένον.*



unbedeutenden Sitz mit dem einflußreichen der Residenzstadt Nikomedien. Daß dieses im Einverständnisse mit Licinius geschah, ist klar. So war denn Eusebius durch seine Stellung an das Schicksal des Licinius gefesselt. Treu hielt er zu ihm auch in den späteren schlimmen Tagen, während die übrigen orientalischen Bischöfe und mit ihnen die ganze christliche Bevölkerung ihre Blicke auf Konstantin richteten und in ihm ihr Heil erblickten,[1] besonders als Licinius anfing, die Christen zu verfolgen.

Durch den Brief Konstantins an die nikomedische Gemeinde werden diese Nachrichten über das Verhältnis des Eusebius zu Licinius bestätigt. Neu ist nur die Mitteilung, daß der Bischof seine Kleriker zu Spionendiensten im Interesse des Licinius verwandt hat, was aber durchaus nicht unwahrscheinlich ist. Der Hauptvorwurf des Kaisers gipfelt darin, daß Eusebius ein Anhänger der licinianischen Politik war. Das bedeutete in den Augen Konstantins, der sich im Gegensatze zu Licinius als Vertreter des Christentums fühlte, allerdings ein Verbrechen; deshalb sind für ihn, wie er an die Nikomedier schreibt, nur diejenigen Bischöfe *ἀληθῶς ἐπίσκοποι*, die auf seiner Seite stehen, während er Eusebius einen Überläufer (*φρόσφυξ*) nennt.

Von einer Mitschuld des Eusebius an der Christenverfolgung, wie es Seeck aus dem Briefe herausliest, kann nach dem Wortlaute nicht die Rede sein. Wenn er tatsächlich diesen Vorwurf enthielte, so würde dieser Umstand seine Glaubwürdigkeit entschieden erschüttern. Denn bei einem christlichen Bischofe dürfte man eine Mitwirkung an der Christenverfolgung unmöglich voraussetzen. Wenn Konstantin, der es sonst sehr gut versteht, in recht derber Weise die Wahrheit zu sagen,[2] diesen Vorwurf gegen

[1] Eus. H. e. X, 8, Migne P. gr. 20, 900 BC: *συντελεῖσθαι γὰρ οὐχ' ἡγεῖτο ὑπὲρ αὐτοῦ* (scil. Licinius) *τὰς εὐχάς, . . . ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ θεοφιλοῦ βασιλέως πάντα πράττειν ἡμᾶς καὶ τὸν Θεὸν ἱλεοῦσθαι πέπειστο.* Vgl. auch Eus. V. C. II, 2, S. 40, 19 sqq.

[2] Vgl. seinen Brief an die in Tyrus versammelten Bischöfe (Athan. Apol. c. Arian. c. 86, Migne P. gr. 25, 401 sqq.) oder das Fragment seines Schreibens an Athanasius (ebenda c. 59, Migne P. gr. 25, 357 B).

Eusebius hätte erheben wollen, so würde er wohl deutlichere Worte gefunden haben. Er beschuldigt ihn nur, ein Anhänger des Licinius gewesen zu sein. Daß dieses der Fall sei, so schreibt er in seinem Briefe, beweise die Christenverfolgung. Denn während die übrigen Bischöfe (*οἱ ἀληθῶς ἐπίσκοποι*) und das christliche Volk unter dieser zu leiden gehabt hätten, sei Eusebius mit seiner Gemeinde davon verschont geblieben.

Der Brief Konstantins an die nikomedische Gemeinde bezeugt somit nur die Tatsache, daß zwischen Eusebius und Licinius ein enges persönliches Verhältnis bestanden hat. Da nun Eusebius eine der Hauptstützen der arianischen Partei war, so schließt Seeck, müsse man auch annehmen, daß Licinius für diese eingetreten sei. Solange aber für diese Annahme keine positiven überzeugenden Beweise angeführt werden, ist dieser Schluß von Eusebius auf die ganze Partei unberechtigt und findet auch in dem Briefe selbst keine Stütze.

Auch die von Seeck herangezogene Äußerung des Hieronymus in dem Briefe an Ktesiphon: Arius ut orbem deciperet, sororem principis ante decepit, läßt sich nicht zugunsten der Annahme, daß Licinius den Arianismus offiziell beschützt habe, geltend machen.[1] Denn jene Worte beweisen im Grunde genommen nur so viel, daß Konstantia, die

[1] Hier. Ep. 133, 4. Hieronymus weist an jener Stelle deutlich auf die verwandtschaftlichen Beziehungen Konstantias zu dem Kaiser Konstantin (nicht zu Licinius) hin. Nur dann könnte sich Seeck vielleicht auf jene Äußerung berufen, wenn sie gelautet hätte: uxorem principis (nicht wie es hier heißt: sororem). Übrigens sind die Worte des Hieronymus einer Stelle entnommen, wo er allgemein von dem Anteil der Frauen an den häretischen Bewegungen spricht, so daß sie also mehr rhetorisch als streng historisch aufgefaßt werden müssen und in gewisser Weise tendenziös sind, indem Hieronymus jede Tatsache, die für seine These irgendwie Beweiskraft haben konnte, heranzog, um sie im Interesse derselben auszunutzen. — Über den Anteil der Frauen an den häretischen Bewegungen vgl. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1902, S. 402 sqq.; Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, Göttingen 1902, S. 156, 178 sqq.

Schwester Kaiser Konstantins, eine eifrige Arianerin war, was wir auch aus anderen Quellen wissen. Daß sie, wie Seeck annimmt, auf ihren Gatten Licinius zugunsten des Arianismus eingewirkt habe, ist an und für sich wohl nicht unmöglich, müßte aber vorher bewiesen werden. Ohne diesen Beweis bleibt die Behauptung eine leere Vermutung.

Nicht stichhaltiger sind die Äußerungen des Bischofs Alexander von Alexandrien in seiner bekannten ersten Enzyklika, die Seeck für seine Hypothese ins Feld führt. In dem Briefe ist nicht die Rede davon, daß Alexander einen Eingriff der Staatsgewalt befürchtet. Er beschwert sich allerdings über die Verfolgungen, die er zu erdulden hat;[1] diese gehen aber nach dem Kontexte nur von den Arianern aus, wie die einschränkende Bemerkung *ὅσον ἐπ' αὐτοῖς* hervorhebt. Selbst in der Äußerung des alexandrinischen Bischofs, daß er sogar bereit sei, für seine Überzeugung den Tod auf sich zu nehmen,[2] können wir unmöglich einen Hinweis auf den angeblichen Druck des Licinius erblicken; dazu ist sie zu allgemein gehalten. Der Gedanke, den Alexander dort ausspricht, mußte ihm damals sehr naheliegen. Noch waren die Greuel der letzten Christenverfolgungen frisch in aller Gedächtnis; es ist deshalb ganz natürlich, wenn Alexander, dessen zweiter Vorgänger auf dem Bischofsstuhle von Alexandrien, Petrus, vor nicht langer Zeit (311 unter Maximinus Daja) den Bekennertod gestorben war, in dieser unruhigen Zeit die Bereitwilligkeit ausspricht, für die überlieferte Lehre sein Leben hinzugeben. Daß man aus dieser pathetischen Versicherung Alexanders nicht den Schluß ziehen darf, den Seeck zieht, zeigt eine ähnliche Äußerung des Arius in seinem Briefe an Eusebius von Nikomedien.[3] Auch Arius versichert, daß er von seiner Lehre nicht lassen

---

[1] Theodor. H. e. I, 4 Migne P. gr. 82, 908 D: ...*τοῦτο δὲ ἐπὶ δικαστηρίων ἐπιδεικτῖαν φιλοτιμουμένους, τοὺς διωγμὸν ἡμῖν ἐν εἰρήνῃ τὸ ὅσον ἐπ' αὐτοῖς ἐπεγείραντας.*

[2] a. a. O. S. 908 B: *ταῦτα τῆς ἐκκλησίας τὰ ἀποστολικὰ δόγματα, ὑπὲρ ὧν καὶ ἀποθνήσκομεν, τῶν ἐξόμνυσθαι αὐτὰ βιαζομένων ἧττον πεφροντηκότες.*

[3] Theodor. H. e. I, 5 Migne P. gr. 82, 912 B.

werde, wenn auch die „Häretiker" tausendmal den Tod gegen ihn planen.

In den *γυναικάρια ἄτακτα*[1] des Rundschreibens, die gegen Alexander eine Klageschrift bei dem weltlichen Gericht eingereicht haben, einflußreiche Frauen aus der Umgebung der Kaiserin zu sehen, verbietet schon der Ausdruck, der etwas Verächtliches an sich hat und auf die Hofdamen der Konstantia schlecht passen würde.[2] Diese Annahme wird übrigens schon dadurch ausgeschlossen, daß sich die hier geschilderten Vorgänge in Alexandrien, nicht in Nikomedien abspielten.

Auf ein Moment möchte ich noch hinweisen, das besonders geeignet ist, die Hypothese Seecks von der Protegierung des Arianismus durch Licinius als hinfällig zu erweisen.[3] Nach Seeck muß Licinius schon vor Abfassung des ersten Sendschreibens zugunsten der arianischen Partei eingegriffen haben, denn er findet gerade in diesem Aktenstücke deutliche Hinweise auf einen Druck von jener Seite. Nun beklagt sich aber Arius in einem späteren an seinen Freund Eusebius von Nikomedien gerichteten Briefe, daß Alexander ihn aus Alexandrien vertrieben habe.[4] Vor dieser Maßregel hätte Licinius seinen Schützling sicher bewahrt, wenn er zu dem Arianismus in dem von Seeck gekennzeichneten Verhältnis gestanden hätte. Es müßte uns auch wundern, daß die den Arianismus so schwer kompromittierende

---

[1] Theodor. H. e. I, 4 Migne P. gr. 82, 889 C: *καὶ τοῦτο μὲν δικαστήρια συγκροτοῦντες δι' ἐντυχίας γυναικαρίων ἀτάκτων, ἃ ἠπάτησαν.*

[2] Lukas Holste erklärt in seiner Dissertation zu den beiden Rundschreiben Alexanders (Migne P. gr. 18, 537) diese *γυναικάρια* für die im christlichen Altertume so bekannten virgines subintroductae, von denen der dritte Kanon des nicänischen Konzils handelt. Über die virg. subintroductae vgl. H. Achelis, Die virg. subintrod. Leipzig 1902. I. Rudolf, Virg. subintrod. D. A. Z. 25, 193—204 habe ich nicht einsehen können.

[3] Übrigens hat Franz Görres (Zeitschr. f. wiss. Theol. XXX, 1887, 230) nachgewiesen, daß in der licinianischen Verfolgung auch zwei arianische Konfessoren, Agapetus von Synnada und Auxentius von Mopsuestia ihren Glauben bekannt haben, — auch ein Beweis gegen Seeck.

[4] Theodor. H. e. I, 5 Migne P. gr. 82, 912.

Tatsache, mit dem Christenverfolger enge Fühlung gehabt zu haben, in der orthodoxen Literatur keinen Nachhall gefunden hat. Wäre der Vorwurf begründet, so hätte ihn Athanasius, der in seiner Polemik gar nicht rücksichtsvoll ist,[1] in seinen zahlreichen Kampfschriften sicher aufgegriffen, um ihn den Arianern gegenüber geltend zu machen.

V. Der Bericht des Athanasius über die Entstehung des Arianismus.

Im weiteren Verlaufe unserer Erörterung wird uns besonders die Frage der historischen Glaubwürdigkeit des Athanasius beschäftigen, die den eigentlichen Kernpunkt der Untersuchung Seecks bildet. Er gelangt zu folgendem Schlußresultat: Athanasius hat ebenso wie Eusebius gewisse Vorgänge in der Geschichte der Entstehung des Arianismus verheimlicht; außerdem hat er das Märchen vom Tode des Arius erfunden und zwei Kaiserbriefe in der Apologia contra Arianos gefälscht. Bei vier anderen Urkunden (über eine von diesen, die Depositio, haben wir bereits gesprochen), die teils sicher, teils wahrscheinlich Fälschungen sind, bleibt es einstweilen noch zweifelhaft, ob sie auf die Rechnung des Athanasius zu schreiben sind.

Der erste Vorwurf bezieht sich auf die Fälschung der Anfangsgeschichte des Arianismus. Seeck stellt bei Athanasius dieselbe Erscheinung fest, wie bei Eusebius; denn auch Athanasius, der sich sonst gern in historischen Rückblicken ergeht, beobachtet über die erste Phase des ari-

---

[1] Hier einige Proben: Athanasius nennt z. B. die Arianer häufig *Χριστομάχοι*, die schlimmer seien wie die Heiden und alle bisherigen Häretiker; er vergleicht sie weiterhin mit Mördern, die durch ihre Bosheit noch Judas übertreffen. (Athan. Hist. Arian. ad mon. c. 64 Migne P. gr. 25, 769 B C.) Der Vater der arianischen Häresie ist für ihn der Teufel (Athan. Or. II c. Arian. c. 74 Migne P. gr. 26, 304 A), die Arianer sind Vorläufer des Antichrists (Athan. Ep. ad Lucif., Migne P. gr. 26, 1182) und Nachahmer des Kaiphas (Athan. De sent. Dion. c. 3 Migne P. gr. 25, 484 A). Dem literarischen Vertreter des Arianismus macht er oft den Vorwurf, daß er den Göttern geopfert habe (z. B. Athan. De decr. Nic. syn. c. 8 Migne P. gr. 25, 429 A).

anischen Schismas ein merkwürdiges Schweigen. In der Apologia contra Arianos erklärt er zwar, er wolle den Kampf von Beginn an erzählen;[1] aber was er bringt, handelt ausschließlich vom meletianischen Schisma. „Als Meletius dieses tat, so fährt er darauf fort, da entstand die arianische Häresie.“ Diese wurde auf dem Konzil von Nicäa verurteilt, und die Arianer wurden aus der Kirchengemeinschaft gestoßen. Das ist alles, was er uns trotz seiner Versicherung, einen ausführlichen Bericht geben zu wollen, an jener Stelle über die Entstehung der arianischen Häresie zu sagen weiß. Diese lakonische Darstellung sei um so auffallender, da sie von einem Manne herrühre, der alle Phasen des Kampfes miterlebt und sogar in leitender Stellung daran teilgenommen habe. (Seeck a. a. O. S. 3, 4.)

Athanasius hatte nach Seeck allerdings allen Grund, diese Ereignisse totzuschweigen. Denn ebenso wie sich auf seiten der Arianer manches zugetragen hatte, das man vor den Augen der Nachwelt zu verbergen suchte, so auch bei der orthodoxen Partei. Alexander, der Vorgänger des Athanasius, hatte nämlich, in schimpflicher Weise dem Drucke des Licinius zugunsten des Arianismus nachgebend, Arius und die anderen arianischen Kleriker wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen, ja sogar vier von ihnen zu Presbytern geweiht. Es konnte natürlich für die orthodoxe Partei nichts Unwillkommeneres geben, als wenn sich nachweisen ließ, daß ein Bischof, dessen Rechtgläubigkeit keinen Zweifel duldete, die Arianer wieder in Gnaden aufgenommen habe. Um diesem kompromittierenden Geständnisse zu entgehen, hat Athanasius es vorgezogen, die ganze Sache mit Stillschweigen zu übergehen. (Seeck a. a. O. S. 13.)

Zu diesem auffallenden Resultate gelangt Seeck durch eine äußerst scharfsinnige Vergleichung dreier Ketzerlisten, von denen sich die beiden ersten in den bekannten zwei Rundschreiben Alexanders finden,[2] während die dritte in dem

[1] Athan. Apol. c. Arian. 58 Migne P. gr. 25, 356 B: *ἄνωθεν ἐξ ἀρχῆς διηγήσασθαι τὸ πρᾶγμα.*

[2] Theodor. H. e. I, 4 Migne P. gr. 82, 909 B; Socr. H. e. I, 6 Migne P. gr. 67, 45 A B.



Berichte des Sozomenus über die Entstehung der arianischen Häresie steht.[1] Um die Beweisführung Seecks klarer vor Augen zu führen, füge ich die drei Listen hier an:

1. Rundschreiben.	2. Rundschreiben.	Sozomenus.
Presbyter:	Presbyter:[2]	Presbyter:
1. Arius	1. Arius	1. Arius
Diakone:		
2. Achillas	2. Achillas	3. Achillas
4. Aeithales	3. Aeithales	2. Aeithales
	4. Karpones	4. Karpones
6. Sarmates	6. Sarmates	5. Sarmates
9. Arius	5. Arius	6. Arius
	Diakone:	Diakone:
3. Euzoïus	7. Euzoïus	7. Euzoïus
5. Lucius	8. Lucius	
		8. Makarius
7. Julius	9. Julius	9. Julius
8. Menas	10. Menas	10. Menas
10. Helladius	11. Helladius	11. Helladius
	12. Gaius	

Wie wir sehen, ist in der ersten Ketzerliste Arius der einzige Presbyter, die Presbyter in der zweiten und dritten sind mit Ausnahme des Karpones, dessen Name in der ersten Liste überhaupt fehlt, hier noch als Diakone verzeichnet. Mithin, so schließt Seeck, sind sie in der Zeit, die zwischen der Absendung des ersten und zweiten Rundschreibens liegt, zu Presbytern geweiht worden und zwar natürlich von Alexander, unter dessen Jurisdiktion sie ja standen, und der auch die Gültigkeit ihrer Ordination anerkannte, indem er sie in seinem zweiten Schreiben als Presbyter bezeichnet. Zu diesem Schritte entschloß er sich wahrscheinlich unter dem Drucke des Licinius. (Seeck a. a. O. S. 14.)

[1] Soz. H. e. I, 15 Migne P. gr. 67, 905 C.

[2] In der Benediktinerausgabe der Werke des Athanasius (Paris 1698) ist das zweite Rundschreiben Alexanders abgedruckt (I, 397 sqq.), und zwar finden sich hier auf Grund guter handschriftlicher Überlieferung in der Ketzerliste die Bezeichnungen: *οἵ ποτε πρεσβύτεροι* und *οἵ ποτε διάκονοι*, die in der Migneschen Ausgabe fehlen, so daß dadurch die Angabe der Rangverhältnisse in der Liste des Sozomenus bestätigt wird. Seeck hätte also, wenn ihm diese Überlieferung bekannt wäre, nicht mit so viel Mühe die Glaubwürdigkeit dieser Liste verteidigen brauchen.

Den Beweis für die Richtigkeit seiner Hypothese führt Seeck durch eine Vergleichung dieser drei Ketzerlisten mit je zwei aus dem Jahre 320 und 335 stammenden Verzeichnissen des alexandrinischen und mareotischen Klerus.[1] Diesem Zeitunterschiede entspricht auch der Unterschied in dem Rangverhältnisse der einzelnen Kleriker. Von den alexandrinischen Presbytern aus dem Jahre 320 finden wir in der späteren Liste nur vier wieder. Sie stehen hier ganz an der Spitze, weil es eben die ältesten sind, aber in derselben Reihenfolge wie dort. Die übrigen dreizehn Presbyter sind in der Zwischenzeit gestorben. Unter den an ihre Stelle Getretenen finden sich acht, die in der ersten Liste noch als Diakone vermerkt sind. Ihre Reihenfolge ist aber eine verschiedene, weil sie in der älteren Liste nach dem Alter ihrer Diakonatsweihe, in der jüngeren nach dem der Presbyterweihe rangieren. Unter den Presbytern aus dem Jahre 335 sind nur vier, die sich im Jahre 320 noch nicht nachweisen lassen; dagegen sind die Diakone sämtlich neue Männer. Ähnlich ist es in den beiden Verzeichnissen des mareotischen Klerus. (Seeck a. a. O. S. 15.)

Sehen wir uns jetzt unsere Ketzerverzeichnisse auf das hier beobachtete Gesetz hin an. Die Namen Arius, Aeithales, Sarmates und Arius folgen, wie die Zusammenstellung zeigt, in allen drei Listen in derselben Reihenfolge aufeinander (von den geringen Unterschieden in der zweiten und dritten Liste können wir wohl absehen; sie beweisen, daß sie nicht voneinander abgeschrieben sind), nur daß sie in der ersten Liste durch die Namen der in der zweiten und dritten als Diakone aufgeführten Kleriker unterbrochen werden. Die Diakone der ersten Liste Achillas, Aeithales, Sarmates und Arius erscheinen nun in den beiden anderen als Presbyter.

---

[1] Das erste Verzeichnis steht unter dem zweiten Sendschreiben Alexanders, das mit den Unterschriften unter den Fragmenten der Werke Alexanders separat abgedruckt ist bei Migne P. gr. 18, 572 sqq. Das zweite Verzeichnis finden wir unter einer Urkunde der athanasianischen Apologia contra Arianos (c. 73 Migne P. gr. 25, 380, 81).



Wir haben also hier dieselbe Erscheinung, wie in den Verzeichnissen des alexandrinischen und mareotischen Klerus. Aus der Reihe der Diakone sind jene vier herausgehoben und zusammen in derselben Reihenfolge in die Presbyterliste versetzt, ein Beweis, daß sie in der Zwischenzeit zu Presbytern geweiht worden sind, was ja auch die Überschrift in der zweiten und dritten Liste bestätigt. „Es steht also vollkommen fest, daß Alexander, wenn auch wahrscheinlich von Licinius gezwungen, es mit seinem Gewissen hatte vereinigen können, den Arius und seine Genossen zeitweilig wieder in die alexandrinische Kirche aufzunehmen.“ (Seeck a. a. O. S. 19.) Das ist der Gang des Beweises, den Seeck für seine Hypothese gibt. Sie besticht durch ihre Kühnheit und scheint auf den ersten Blick einer gewissen Wahrscheinlichkeit nicht zu entbehren.

Nach Seeck müssen wir uns den Gang der Ereignisse folgendermaßen vorstellen: Alexander hat den Presbyter Arius und die auf seiner Seite stehenden Diakone exkommuniziert und dieses Ereignis den Mitbischöfen in seinem ersten Sendschreiben mitgeteilt. Da greift Licinius zugunsten des Arianismus in den Streit ein und zwingt Alexander, die Exkommunizierten wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen. In schimpflicher Schwäche gibt der Bischof dem Drucke des Tyrannen nach und nimmt die arianischen Kleriker nicht nur in Gnaden wieder auf, sondern erteilt sogar vier von ihnen, die bisher Diakone waren, die Priesterweihe. Doch später kam es zu neuen Meinungsverschiedenheiten: auf der großen alexandrinischen Synode wird Arius mit seinem Anhange aufs neue anathematisiert, und Alexander setzt die Mitbischöfe in dem zweiten Rundschreiben von diesem Ereignisse in Kenntnis.

Zunächst ist das völlige Schweigen über all diese Vorgänge — ihre Tatsächlichkeit vorausgesetzt —, die den Orient in die größte Aufregung versetzt haben mußten, nicht recht erklärlich. Es lag im Interesse der arianischen Partei, für eine möglichst weite Verbreitung dieser Nachrichten zu sorgen, denn sie konnte ja die Nachgiebigkeit [illegible]
als Anerkennung ihrer Lehre ausleg[illegible]

ihrer Partei verwerten. Anderseits konnten demgegenüber die Anhänger Alexanders auf seinen apostolischen Mut hinweisen, der das Geschehene in glänzender Weise wieder gutmachte, indem Alexander die arianischen Kleriker, trotzdem der Druck des Licinius fortdauerte, aus der Kirchengemeinschaft ausschloß.[1] Die Sache konnte somit nicht geheim bleiben, es mußte davon etwas in die Öffentlichkeit durchsickern, und wir müssen annehmen, daß jene Vorgänge in den zeitgenössischen Berichten einen getreuen Widerhall gefunden haben. Trotzdem finden wir bei keinem Schriftsteller auch nur die leiseste Andeutung darüber, selbst in dem zweiten Rundschreiben haben diese tiefgehenden Ereignisse nicht den geringsten Niederschlag zurückgelassen. Und doch müßten wir gerade hier einige Worte der Aufklärung und Verteidigung seitens Alexanders erwarten. Ist dieses Schweigen nicht ein Beweis, daß die Entwicklung, wie sie Seeck annimmt, gar nicht stattgefunden hat?

Aber das ist immerhin nur ein argumentum a silentio. Der bündigste Beweis liegt eben in jener ersten Ketzerliste, auf der das ganze Gebäude der Seeckschen Hypothese aufgebaut ist. Schon früher ist nachgewiesen worden, daß die Ketzerliste des ersten Sendschreibens nicht zu dem Briefe Alexanders gehört, da sie außerhalb desselben steht und auch dessen genauen Angaben widerspricht, wonach nur Arius und Achillas namentlich exkommuniziert wurden. Losgelöst

---

[1] Seeck wendet dagegen ein, daß die Arianer sich nicht darauf berufen durften, daß Alexander ihre Anhänger in die Kirchengemeinschaft aufgenommen habe, weil sie diesen Erfolg der Gunst des Christenverfolgers Licinius verdankten; anderseits konnte auch Athanasius seinen Gegnern die Unterstützung des Christenverfolgers nicht vorrücken, weil die Inkonsequenz Alexanders damit in gar zu engem Zusammenhange stand. Nach Seeck hat somit auf beiden Seiten ein stillschweigendes Übereinkommen bestanden, über jene beide Parteien in gleicher Weise kompromittierende Zeit Stillschweigen zu beobachten (Seeck a. a. O. S. 19). Die Annahme eines solchen Einverständnisses beruht auf der völligen Verkennung der Tatsache, daß solche kluge Vorsichtsmaßregeln bei der leidenschaftlichen Erregung, mit der Kämpfe in der Art des arianischen gewöhnlich geführt werden, unmöglich sind.

von dieser offiziellen Urkunde hat die Ketzerliste Theodorets keinen urkundlichen Wert und beweist für die Situation des ersten Sendschreibens gar nichts. Sie ist lediglich eine Angabe Theodorets, die nur insoweit auf Wahrheit Anspruch machen kann, als sie mit anderen glaubwürdigen Zeugnissen nicht im Widerspruche steht. Nun stimmt sie aber mit den Ketzerlisten des zweiten Rundschreibens und des Sozomenus, die außer Arius noch mehrere exkommunizierte Presbyter kennen, nicht überein. Auch der Brief des Arius und seiner Genossen an Alexander[1] bestätigt, daß sich unter den anathematisierten arianischen Klerikern mehrere Presbyter befunden haben. Wir erfahren weiter von Epiphanius,[2] daß Sarmates und Karpones, die in der ersten Ketzerliste als Diakone bezeichnet sind, zusammen mit Arius Vorsteher von Kirchen, mithin Presbyter waren. Ebenso bezeugt Papst

[1] Athan. De syn. 16 Migne P. gr. 26, 708 sqq.; Epiph. Haer. 69, 7 Migne P. gr. 42, 213 sqq. Der Brief trägt die Überschrift: *οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ διάκονοι.* In der Überlieferung des Epiphanius weist er auch die Unterschriften der einzelnen Kleriker auf. Seeck (a. a. O. S. 340, 2) und Hefele (Konziliengesch. I², 276) bestreiten die Echtheit dieser Urkunde. Seeck weist besonders darauf hin, daß in der Überschrift *οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ διάκονοι* als Absender bezeichnet sind, während in den Unterschriften auch die Namen dreier Bischöfe figurieren, und zwar nicht, wie es ihrem Range zukäme, an erster Stelle, sondern am Schluß hinter den Diakonen. Daß dieser Umstand nicht geeignet ist, die Glaubwürdigkeit der Urkunde zu erschüttern, geht daraus hervor, daß auch in der Ketzerliste des sicher echten zweiten Rundschreibens diese Reihenfolge herrscht, indem die Namen des Sekundus und Theonas ohne Rücksicht auf ihren bischöflichen Rang hinter denen der Diakonen stehen. — Der Brief selbst charakterisiert sich als allein von den alexandrinischen arianischen Klerikern ausgehend, denn zweimal spielen die Absender auf ihr persönliches Verhältnis zu Alexander an, so daß die Überschrift dem Charakter des Briefes entspricht. Vielleicht sind die Unterschriften der drei Bischöfe durch irgend eine Korruption des Textes später hineingekommen, wofür auch ihre sonderbare Form spricht, die von der richtigen Aufzählung der übrigen unvorteilhaft absticht. Da die Urkunde gut überliefert ist und auch inhaltlich nichts enthält, was sie irgendwie verdächtig machen könnte, besonders da auch die Namenreihe, obwohl sie aus keinem der bekannten Ketzerverzeichnisse stammt, richtig ist, wird an der Echtheit festzuhalten sein.

[2] Epipn. Haer. 69, 2 Migne. P. gr. 42, 205 A.

Liberius in einem Briefe an Konstantius, daß unter den von Alexander gemaßregelten Arianern mehrere Priester gewesen seien.[1] Somit steht die Ketzerliste Theodorets mit ihrer Angabe, daß Arius unter den exkommunizierten Arianern der einzige Presbyter gewesen sei, allein da: ein Beweis, daß sie vollständig unglaubwürdig ist. Hiermit ist der Hypothese Seecks, daß Alexander, wenn auch wahrscheinlich von Licinius gezwungen, vier von den arianischen Diakonen die Priesterweihe erteilt habe, der Boden entzogen.

Es ist interessant, die einzelnen Ketzerlisten einer näheren Untersuchung zu unterziehen. Wir besitzen ihrer (abgesehen von der unglaubwürdigen Liste Theodorets) drei, und zwar sind sie alle voneinander verschieden: die erste bei Sokrates in dem zweiten Rundschreiben (I), die zweite bei Epiphanius in dem Briefe der arianischen Kleriker an Alexander (II), die dritte bei Sozomenus in dem Berichte über die Entstehung des Arianismus (III). Am nächsten verwandt sind die beiden ersten, denn die Namen sind hier dieselben, nur ihre Aufeinanderfolge ist etwas verschieden. Während diese beiden außer Arius elf arianische Kleriker aufzählen, nennt die dritte nur zehn, und zwar fehlen hier Lucius und Gaius, während Makarius als neuer hinzukommt. Lucius und Gaius sind gut überliefert; denn ihre Namen finden sich übereinstimmend in den beiden ersten Listen, obwohl diese aus zwei voneinander unabhängigen Urkunden stammen. Anderseits ist auch der Name des Makarius gut verbürgt. Athanasius nennt einen exkommunizierten Diakon Markus,[2] der mit Makarius identisch sein kann (wie auch Seeck

---

[1] Manent literae Alexandri episcopi olim ad Silvestrum sanctae memoriae destinatae, quibus significat, ante ordinationem Athanasii undecim tam presbyteros quam etiam diaconos, quod Arii haeresim sequerentur, se ecclesia eiecisse. Valesius hat diesen Brief in seinen Adnotationes zu der Kirchengeschichte Theodorets überliefert (Migne P. gr. 82, 1530/31), ohne aber seine Quelle anzugeben. Daß er aber glaubwürdig ist, bestätigt eine Mitteilung des Athanasius, wonach Liberius durch Eutropius und Hilarius an Konstantius einen Brief gesandt hat (Athan. Hist. Arian. ad mon. c. 41, Migne P. gr. 25, 741 A).

[2] Athan. Hist. Ar. ad mon. c. 71, Migne P. gr. 25, 777 D.

annimmt), denn diese beiden Namen konnte der Abschreiber leicht verwechseln. Es finden sich auch in den Unterschriften des zweiten Rundschreibens zwei Diakone dieses Namens. Der eine von ihnen ist gut bekannt; als Presbyter war er in Konstantinopel bei dem Tode des Arius zugegen, er ist auch der Gewährsmann des Athanasius für dessen Bericht über diese Begebenheit, der andere mag der Arianer aus der Liste des Sozomenus gewesen sein. Die dritte Liste muß somit aus einer späteren Zeit stammen als die erste, aus einer Zeit, da Makarius (Markus), der in den beiden ersten noch unbekannt ist, zu Arius abgefallen war und von Alexander exkommuniziert wurde. Wir sind sogar in der Lage, diesen Zeitpunkt etwas näher zu bestimmen. Denn da der Name des Makarius (Markus) sich in der Ketzerliste der Depositio, welche die nach der großen alexandrinischen Synode zu Arius abgefallenen Arianer aufzählt, nicht findet, muß sie aus der Zeit nach der Abfassung jener Urkunde stammen. Trotzdem somit die Liste des Sozomenus die jüngste ist, enthält sie weder die in der Depositio aufgezählten Namen der nach der alexandrinischen Synode abgefallenen Kleriker, noch die gutbeglaubigten Namen des Lucius und Gaius; sie ist somit unvollständig und unzuverlässig.

Dieses Resultat ergibt sich auch aus einer anderen Erwägung. In seinem Briefe an Kaiser Konstantius schreibt Papst Liberius (s. S. 59, 1), daß nach dem Zeugnisse Alexanders elf arianische Kleriker aus der Kirchengemeinschaft ausgestoßen seien. Ebenso viele nennen (abgesehen von Arius, der in dem Briefe des Liberius ebenfalls nicht mitgezählt wird) auch die beiden ersten Ketzerlisten, während in der dritten sich außer Arius nur zehn Namen finden. Da also die drei Zeugnisse, obwohl sie aus verschiedenen Urkunden stammen, in der Bestimmung der Zahl der exkommunizierten Kleriker genau übereinstimmen, so werden wir annehmen müssen, daß diese Überlieferung die richtige ist, daß also auf der großen alexandrinischen Synode tatsächlich außer Arius elf Arianer von Alexander anathematisiert worden sind, und zwar, wie die beiden ersten Listen bezeugen, fünf Presbyter und sechs Diakone.

Es entsteht noch die Frage, woher die einzelnen Ketzerlisten stammen. Loeschcke[1] hat kürzlich nachgewiesen, daß das zweite Rundschreiben, in dem die erste Liste steht, aus dem verloren gegangenen Synodikus des Athanasius stammt. Dieser hat es ohne Zweifel der offiziellen Urkundensammlung entnommen, die Alexander aus Anlaß der arianischen Wirren publizierte und deren Existenz Sokrates überliefert hat;[2] denn diese Quelle mußte dem Nachfolger Alexanders am nächsten liegen.

Die zweite Liste findet sich bei Epiphanius in dem Briefe der exkommunizierten arianischen Kleriker an Alexander, den auch Athanasius zitiert (s. S. 58). Beide Überlieferungen sind aber unabhängig voneinander; denn der Brief bei Epiphanius weist ein Plus auf, nämlich die einzelnen Unterschriften, die bei Athanasius fehlen. Da also Epiphanius dieses Aktenstück nicht aus Athanasius entnommen haben kann, weisen alle Umstände auf die Urkundensammlung Alexanders als Quelle hin, aus der auch die erste Liste stammt. Daß sie Epiphanius bekannt gewesen ist, steht fest; denn er berichtet, daß sie noch zu seiner Zeit in den Händen aller Wißbegierigen, zu denen er selbst als Verfasser einer historischen Schrift sicher auch zu zählen sein wird, gewesen sei.[3] In der Tat stimmen beide Listen, was die Namen anbetrifft, genau überein, nur in der Reihenfolge der Presbyter weisen sie geringfügige Unterschiede auf. Die Überlieferung bei Sokrates und Epiphanius repräsentiert deshalb jedenfalls die offizielle Ketzerliste, wie sie auf der alexandrinischen Synode festgelegt und in dem zweiten Sendschreiben bekannt gemacht wurde.

Wie stellt sich hierzu die Liste des Sozomenus? Sie steht in seinem Bericht über die Entstehung der arianischen Wirren, der, wie Batiffol mit guten Gründen nachgewiesen hat, aus der Synagoge des Sabinus stammt.[4] Wir werden

---

[1] Loeschcke, Das Synodikon des Athanasius (Rhein.-Mus. 59, n. F. 1904 S. 451—470).

[2] Socr. H. e. I, 6 Migne P. gr. 67, 53 B.

[3] Epiph. Haer. 69, 4 Migne P. gr. 42, 209 A.

[4] S. S. 5, 2. Auch Schwartz (Nachr. d. Ges. d. Wiss. Gött. phil.-hist. Kl. 1905, S. 296) vermutet hier Sabinus als Gewährsmann.

deshalb auch dort die Quelle für die Ketzerliste des Sozomenus zu suchen haben.

Wenn nun auch die letzten Resultate im Grunde genommen nur Vermutungen sind, so ist doch dieses eine positiv festgestellt worden: die Unglaubwürdigkeit der Ketzerliste Theodorets.[1] Damit fällt, wie schon hervorgehoben ist, die Hypothese Seecks von der angeblichen Beförderung der vier Diakone zu Presbytern seitens Alexanders zusammen. Athanasius hat somit auch keinen Grund, etwas in der Vorgeschichte des Arianismus zu verschweigen.

Wie erklärt sich dann aber der Umstand, daß Athanasius an der betreffenden Stelle so kurz über den Anfang der arianischen Wirren hinweggeht, trotz seiner Versicherung, er werde alles von Anfang an berichten? In der Tat erzählt er das meletianische Schisma sehr ausführlich, aber für den ungleich wichtigeren Arianismus findet er nur auffallend wenig Worte.

Um den Bericht richtig zu verstehen, muß man ihn im Zusammenhange mit der ganzen Apologia, in der er steht, betrachten. Ebensowenig wie man bei Eusebius an der von Seeck herangezogenen Stelle eine genaue historische Darstellung verlangen kann, so auch bei Athanasius nicht. Wie fast alle seine historischen Werke, so hat auch die Apologia einen persönlichen polemischen Charakter; man braucht nur die ersten Sätze dieser Schrift zu lesen, um darüber klar zu werden. Durch ihre Veröffentlichung wollte

---

[1] Lichtenstein (a. a. O. S. 25, 26) gerät ohne diese Erkenntnis in Schwierigkeiten. Er weist die Hypothese Seecks, daß Alexander die Beförderung der vier Diakone unter dem Drucke des Licinius vorgenommen habe, nicht von der Hand, obwohl im einzelnen vieles unklar bleibt. Er zieht auch die Möglichkeit einer Beförderung außerhalb Alexandriens durch Eusebius von Nikomedien, Eusebius von Cäsarea, Paulinus von Tyrus oder einen anderen arianischen Bischof inbetracht, findet aber auch bei dieser Annahme Schwierigkeiten. Er kommt über Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten nicht hinaus. — Auch Snelman kommt zu keinem festen Ergebnis. Er ist zwar der Ansicht, daß die Ketzerliste Theodorets mit Fug angefochten werden kann (a. a. O. S. 105); er hat aber nicht erkannt, daß mit der Unglaubwürdigkeit derselben die Hypothese Seecks eo ipso hinfällig geworden ist. Zum Teil liegt das auch an seiner falschen Datierung der beiden Rundschreiben.

Athanasius dem Treiben der Arianer, die trotz seiner Rehabilitation durch die Synode von Sardika die alten so oft widerlegten Märchen von dem Morde des Arsenius, dem zerbrochenen Kelche und dem umgestoßenen Altare des Ischyras immer wieder verbreiteten, endgültig einen Damm entgegensetzen. Zu diesem Zwecke publizierte er alle Aktenstücke, die sich auf die arianischen Anschuldigungen bezogen, und gab dazu die notwendigen Erklärungen.

Die Apologia zerfällt in zwei Teile; der erste enthält die Urkunden aus den Jahren 340—350, der zweite die von 300(306)—340. Nachdem Athanasius im ersten Teile die verschiedenen Anschuldigungen der Arianer behandelt und die darauf bezüglichen Aktenstücke mitgeteilt hat, geht er im zweiten auf die Vorgeschichte dieser Intrigen ein, er will die Sache von Anfang an erzählen, *ἐξ ἀρχῆς διηγήσασθαι*. Da nun diese verleumderischen Anklagen, wie bekannt, zum größten Teile von den Meletianern ausgingen,[1] so hält es Athanasius für notwendig, seine Leser mit dem meletianischen Schisma, dessen genauere Kenntnis wohl nicht weit über die Grenzen der alexandrinischen Gemeinde gedrungen war, bekannt zu machen.

So erklärt sich der ausführliche Bericht über das meletianische Schisma ganz natürlich aus dem Zusammenhange. Eine Geschichte der Entstehung des Arianismus, wie sie Seeck hier verlangt, wäre durchaus nicht am Platze; sie würde den Gedankengang unterbrechen und einen groben Verstoß gegen Charakter und Anlage der Apologia bedeuten, die in erster Linie pro domo, zur Verteidigung der eigenen Person geschrieben ist und nicht den Anspruch erhebt, eine vollständige Darstellung der Ereignisse zu geben.

VI. Das angebliche ökumenische Konzil des Licinius.

Der interessanteste Teil der Abhandlung Seecks ist jener Abschnitt, wo er zu beweisen sucht, daß Licinius, als alle

[1] Hefele, Konziliengeschichte I², 456 ff.



seine Bestrebungen, die Einheit der Kirche wiederherzustellen, sich als erfolglos erwiesen, im Anfange des Jahres 321 eine allgemeine Synode nach Nicäa berufen hat, um auf diese Weise eine endgültige Schlichtung des Streites herbeizuführen. (Seeck, a. a. O. S. 28, 29.)

Licinius, in dem wir bisher einen Fürsten zu sehen gewohnt waren, der zwar anfangs das Christentum aus politischen Gründen tolerierte, ohne aber jemals für dasselbe ein tieferes Interesse zu empfinden, später sogar die Kirche auf das härteste verfolgte, erscheint bei Seeck in einer ganz anderen Beleuchtung: als ein Herrscher, der eifrig bemüht ist, die Einheit in der Kirche wiederherzustellen, dessen Sorge sogar so weit geht, daß er — zum erstenmal in der Geschichte der Kirche — eine allgemeine Synode beruft, um hier die Schäden der Kirche zu heilen.

Den Beweis für die Richtigkeit seiner Hypothese führt Seeck in der gewohnten scharfsinnigen Weise. Sozomenus sagt an zwei Stellen seiner Kirchengeschichte, daß er sein Werk mit dem Konsulat des Krispus und Konstantinus, d. h. mit dem Jahre 321 begonnen habe. Welche epochemachende Bedeutung, so fragt Seeck, hatte denn dieses Jahr für die Geschichte der christlichen Kirche, daß es zum Ausgangspunkte der Geschichtsschreibung gemacht wurde? Früher [1] sei er der Ansicht gewesen, Sozomenus habe dieses Jahr deshalb gewählt, weil damals die licinianische Christenverfolgung begonnen habe. Aber in diesem Falle müßte er jene Ereignisse ausführlich behandelt haben, während er sie nur ganz flüchtig berührt. Jetzt sei er zu einer anderen Ansicht gelangt: wie bei allen Fortsetzern des Eusebius bilde auch bei Sozomenus den Ausgangspunkt seiner Darstellung das Konzil von Nicäa, dem er noch eine kurze Vorgeschichte vorausschickt. Man müsse daher annehmen, daß auch das Jahr 321 nach seiner Meinung, die freilich keine richtige zu sein braucht, zu dem Konzil in irgend einer Beziehung gestanden habe.

Sozomenus hat keine Chronik benutzt wie Sokrates.

---

[1] Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt I, 466.

Wo bei ihm Konsulate vorkommen, sind diese wohl ausnahmslos datierten Urkunden entnommen. Welcher Art könnte nun die Urkunde sein, der er die bestimmte Datierung entnommen hat? (Seeck a. a. O. S. 26.)

Die Antwort auf diese Frage gibt Gelasius von Cyzikus. Er schreibt in seinem Syntagma, daß Konstantin wegen der arianischen Wirren eine allgemeine Synode nach Nicäa berufen habe, und zwar sei dieses geschehen, als er 15 Jahre und 6 Monate der Regierung hinter sich hatte.[1] Wenn bei einer Datierung Konsulate oder Kaiserjahre angegeben werden, so spricht dieser Umstand nach Seeck für eine urkundliche Überlieferung, besonders wenn noch die Monatszahl hinzugefügt wird, wie es hier der Fall ist. Diese Vermutung wird für jene Stelle bei Gelasius noch dadurch bestätigt, daß er ausdrücklich von kaiserlichen Briefen spricht. Die seinem Berichte zugrunde liegende Urkunde stammte jedenfalls, wie die Mehrzahl der auf den arianischen Streit bezüglichen Aktenstücke, aus einem alexandrinischen Archiv. Ehe die Indiktionenrechnung begann, war es in Ägypten üblich, die Zeit nach den Regierungsjahren der Kaiser zu bestimmen.[2] „Diese Rechnung wurde in der Weise gehandhabt, daß immer das Jahr mit dem 1. Thoth = 29. August begann und alle Monate oder Tage, die nach hinten oder vorn über dieses Datum überschossen, für volle Jahre gerechnet wurden. Für Konstantin umfaßte also das erste Jahr seiner Regierung nur die Zeit vom 25. Juli 306, an welchem Tage er den Thron bestieg, bis zum 28. August desselben Jahres; mithin lief das sechzehnte vom 29. August 320 bis zum 28. August 321, und der sechste Monat

[1] Gelas. Hist. conc. Nic. II, 5 Migne P. gr. 85, 1229 A B: *ὁρῶν τοίνυν ὁ βασιλεὺς ταραττομένην τὴν ἐκκλησίαν σύνοδον οἰκουμενικὴν συγκροτεῖ τοὺς πανταχόθεν ἐπισκόπους διὰ γραμμάτων εἰς Νικαίαν τῆς Βιθυνίας ἀπαντῆσαι παρακαλῶν. ἦν δε αὐτῷ ἑκκαιδέκατον ἔτος καὶ μῆνες ἓξ τῆς βασιλείας, ὅτε ταῦτα αὐτῷ ὑπὲρ τῆς ἐκκλησιαστικῆς εἰρήνης ἐσπουδάσατο.*

[2] Seeck wendet hier bei Bestimmung des Datums die ägyptische Zählung an. Daß sie übrigens selbst bei ägyptischen Urkunden nicht durchweg angewandt wurde, hat Mommsen an zwei Papyri nachgewiesen. (Hermes, Zeitschr. f. klass. Philol. XXXVI, 1901, S. 602.)

desselben war der Mechir, der vom 26. Januar bis zum 24. Februar dauerte. In dieser Zeit sind also die Einladungsschreiben zu einem allgemeinen Konzil in Nicäa erlassen worden; jedenfalls hat dem Sozomenus ebenso wie dem Gelasius eine Abschrift davon vorgelegen, und dies war der Grund, warum er das Konsulat, das ihre Datierung aufwies, als den Ausgangspunkt seines Werkes bezeichnete." (Seeck a. a. O. S. 27.)

Wenn nun auch Gelasius inbezug auf den Inhalt und die Datierung jener kaiserlichen *γράμματα* Glauben verdient, so begeht er nach Seeck bei ihrer historischen Verwendung die gröbsten Irrtümer, die Sozomenus jedenfalls geteilt hat. „Zunächst ist es falsch, daß Konstantin der Urheber jener Einladungsschreiben war; denn da er im Jahre 321 im Reichsteil des Licinius gar nichts zu sagen hatte, so konnte er weder mit den Bischöfen von Ägypten korrespondieren, noch eine Synode gerade nach Nicäa berufen. Natürlich trug der Brief, wie alle konstantinischen Erlasse jener Zeit, die Überschrift: Impp. Constantinus et Licinius Augg. et Crispus et Licinius et Constantinus Caess., und dies hat unsere Gewährsmänner getäuscht, weil diejenigen Verordnungen, die wirklich von Konstantin herrührten, ganz ebenso überschrieben waren. Die unsere kann, weil sie sich auf den orientalischen Reichsteil bezieht, nur dem Licinius angehören. Daraus folgt aber weiter, daß jene Einladung sich gar nicht auf das berühmte Konzil bezieht, sondern auf ein anderes, das zwar auch in Nicäa tagen und wohl auch ökumenisch sein sollte, aber wahrscheinlich gar nicht zustande gekommen ist, weil ja Licinius bald darauf zum Christenverfolger wurde und die Abhaltung von Synoden ganz verbot." (Seeck a. a. O. S. 28.)

Die Urkunde ist also viel interessanter, als wenn sie, wie Gelasius und Sozomenus meinten, von Konstantin herrührte; denn sie bezeichnet den letzten Versuch des Licinius, den Streit auf dem Boden der christlichen Kirchenverfassung zum Austrag zu bringen, und bietet durch ihre Datierung einen sicheren terminus post quem für den Beginn der Christenverfolgung. (Seeck a. a. O. S. 28, 29.)

Die Argumentation Seecks zeigt, wie meisterhaft er es versteht, mit anscheinend größter Wahrscheinlichkeit auf Grund so indifferenter Angaben, wie die Stelle bei Sozomenus und die gelasianische Datierung, eine ganz neue Hypothese aufzubauen. Leider steht sie aber auf schwachen Füßen. Vor allen Dingen irrt Seeck, wenn er behauptet, daß Sozomenus seine Kirchengeschichte mit dem Jahre 321 beginne. Nach seiner eigenen Angabe[1] ist vielmehr das Jahr 324, das dritte Konsulat des Krispus und Konstantin, der Ausgangspunkt für seine Darstellung. Weshalb er gerade dieses Jahr gewählt hat, gibt er selbst im ersten Kapitel seines Werkes an.[2] Danach hat er anfangs die Absicht gehabt, eine Geschichte vom Beginne der Weltrechnung an zu schreiben. Da aber gelehrte Männer wie Klemens, Hegesippus, Julius Afrikanus und Eusebius von Cäsarea das schon bis auf ihre Zeit getan hätten, habe er diesen Plan aufgegeben und die Zeit von der Himmelfahrt Christi bis zur Besiegung des Licinius in einer kurzen Epitome in zwei Büchern zusammengefaßt.[3] In dem vorliegenden Werke, in der Kirchengeschichte, will er die Geschichte von dem Zeitpunkte an, wo er sie in der Epitome verlassen hat, bis auf seine Zeit fortführen. Der Ausgangspunkt für seine Darstellung ist also der Beginn der Alleinherrschaft Konstantins. Ohne die Stütze der Datierung des Sozomenus verliert die Hypothese Seecks schon bedeutend an Halt.

Wie verhält es sich nun aber mit der Urkunde, aus der Gelasius seine Datierung nach Kaiserjahren geschöpft haben soll? Seeck geht von der Tatsache aus, daß die Verordnungen der Kaiser zur Zeit der Teilung des Reiches die Namen sämtlicher Herrscher getragen haben.

---

[1] Soz. H. e. Praef. Migne P. gr. 67, 852 A: *πρόεισι δέ μοι ἡ γραφὴ ἀπὸ τῆς Κρίσπου καὶ Κωνσταντίνου τῶν Καισάρων τρίτης ὑπατείας* (324). An einer anderen Stelle schreibt Sozomenus allerdings: *Κρίσπου καὶ Κωνσταντίνου τῶν Καισάρων ὑπατευόντων* (Soz. H. e. I. 2 Migne P. gr. 67, 864 A), ohne Angabe der Zahl des Konsulates. Aber auf Grund der genauen Datierung in der Vorrede ist auch diese Stelle vom dritten Konsulat des Krispus und Konstantinus zu verstehen.

[2] Soz. H. e. I, 1 Migne P. gr. 67, 857 C, 860 A.

[3] Diese Epitome ist leider nicht erhalten.

Wenn dieses auch für die Zeit des Friedens zutrifft, so ist es doch für das Jahr 321 — aus dieser Zeit stammen nach Seeck die Einladungsschreiben — unmöglich. Damals war nämlich der Konflikt zwischen Konstantin und Licinius bereits so weit gediehen, daß man sich um dieses äußerliche Dokumentieren der Reichseinheit sicher nicht mehr gekümmert haben wird. Denn wenn die Kluft zwischen den beiden Herrschern im Jahre 320 schon so groß war, daß Konstantin die Dynastie des Licinius vom Konsulat ausschloß, was ja einen völligen Bruch mit dem Prinzip der Reichseinheit bedeutete, das man so lange unter der Maske geheuchelter Freundschaft zu erhalten suchte, so wird man ein Jahr später, nachdem der Konflikt sich noch bedeutend verstärkt hatte, die Verfügungen sicher nicht mit dem Namen der gegnerischen Augusti und Cäsares versehen haben.

Wenn also Gelasius überhaupt das Einladungsschreiben zum Konzil aus dem Jahre 321 vorgelegen hat, so kann es nur einen Namen getragen haben. Daß dieses der Name Konstantins gewesen sein muß, geht daraus hervor, daß Gelasius diesem Herrscher die Einladung zu dem Konzil zuschreibt. Nun entsteht aber die Frage, ob Gelasius tatsächlich eine Urkunde vorgelegen hat, aus der er die Datierung entnommen hat. Seeck schließt das aus der genauen chronologischen Fixierung. Wenn auch diese Annahme im Prinzip ganz berechtigt erscheint, so müssen wir sie in dem vorliegenden Falle auf Grund einer Angabe des Gelasius als unbegründet zurückweisen. Dieselbe Datierung nach Kaiserjahren mit Bezug auf das Konzil von Nicäa findet sich nämlich, was Seeck entgangen ist, noch an einer anderen Stelle des Syntagma. Gelasius gibt hier als Quelle für seine Datierung gewisse *παλαιὰ διηγήματα* an.[1] Daß damit nicht eine Urkunde, geschweige denn das wichtige kaiserliche Einladungsschreiben zu dem Konzil gemeint sein kann, be-

[1] Gelas. Hist. conc. Nic. II, 36 Migne P. gr. 85, 1341 B: *ἐκκαιδεκάτῳ μὲν ἔτει καὶ μησὶν ἓξ τῆς βασιλείας αὐτοῦ, καθὼς καὶ ἀνωτέρω ὁ λόγος ἀπέδειξε, κατὰ τὰ παλαιὰ διηγήματα, τὴν ἁγίαν τῶν ἐπισκόπων συναθροίσας σύνοδον.*

sagt schon der Ausdruck. Man könnte vielleicht einwenden, daß in diesen *διηγήματα* das Schreiben des Kaisers überliefert war. Aber in diesem Falle hätte sich Gelasius auf die Urkunde selbst berufen und sie in extenso angeführt, wie er es bei anderen Aktenstücken tut, statt auf anonyme Überlieferungen hinzuweisen.

Welcher Art jene *παλαιὰ διηγήματα* waren, ist schwer zu bestimmen. Sicherlich hat er aber damit keine der bekannten Schriften des Eusebius, Rufinus und Theodoret im Auge gehabt, die er als seine Quellen aufzählt, da wir jene Datierung dort nicht finden.[1] Er hat außerdem nach seiner eigenen Aussage noch zwei andere Quellen benutzt. Die erste war eine anonyme Geschichte des nicänischen Konzils, deren bibliographische Schicksale er in interessanter Weise erzählt. Es war ein alter Pergamentkodex, der aus dem Nachlaß des Bischofs Dalmatius von Cyzikus in den Besitz des Vaters des Gelasius übergegangen war. Die andere Quellenschrift hatte einen gewissen Presbyter Johannes zum Verfasser, der sich aber mit keinem der unter diesem Namen bekannten Schriftsteller identifizieren läßt. Ohne Zweifel sind die *παλαιὰ διηγήματα,* aus denen Gelasius die Datierung nach Kaiserjahren geschöpft hat, identisch mit einer von diesen beiden Schriften. Loeschcke, der das Syntagma des Gelasius auf seine Quellen hin untersucht hat, führt in der Tat jene Datierung auf das Werk des Johannes zurück.[2] Wenn sich auch das urkundliche Material, das Gelasius hieraus entnommen hat, nach der Untersuchung Loeschckes als echt erweist, so muß jene Datierung doch als falsch zurückgewiesen werden. Denn Gelasius berichtet auf die Autorität des Johannes hin, daß in dem sechzehnten Regierungsjahre Konstantins nicht nur die Einladungsschreiben zu dem Konzil versandt wurden, sondern auch daß das Konzil in jener Zeit tatsächlich zusammengetreten ist, um im

---

[1] Gelasius hat nachweislich auch Sokrates benutzt, er nennt ihn aber niemals mit Namen.

[2] Loeschcke Gerhard, Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus, Bonn 1906, S. 16, 20, 23.



zwanzigsten Jahre wieder auseinanderzugehen.[1] Diese Angabe steht im Widerspruche mit allen anderen Zeugnissen, wonach die Synode erst im Jahre 325 tagte, sie ist deshalb vollständig unglaubwürdig. Von dem ganzen Beweismateriale Seecks bleibt somit nur allein die falsche Datierung des Johannes übrig. Auf Grund dieses Tatbestandes ist die Hypothese Seecks natürlich zurückzuweisen.

Dasselbe Resultat ergibt sich auch aus einer anderen Betrachtung. Die Annahme einer Synode im Jahre 321 widerspricht ganz dem Bilde, das wir uns auf Grund der einzelnen Berichte über jene Zeit machen müssen. Nach der Niederlage bei Cibalae (314) änderte Licinius sein Verhalten gegen die Christen vollkommen.[2] Hatte er bisher aus politischen Gründen das Christentum toleriert und zusammen mit seinem Schwager Konstantin das Mailänder Edikt erlassen, so begann er jetzt aus Eifersucht gegen seinen glücklicheren Nebenbuhler den Gott der Christen, der jenem zum Siege verholfen hatte, zu bekämpfen, indem er nach heidnischer Anschauung seine Verehrung dadurch zu beeinträchtigen suchte, daß er die Christen verfolgte.[3] So kam es, daß sich Konstantin immer mehr als Repräsentant des Christentums fühlte, während Licinius in einer dem Christentume feindlichen Weise die Interessen des Heidentums vertrat. Naturgemäß wandten sich die Sympathien der Christen im Ostreiche, je härter und konsequenter die Verfolgung wurde, Konstantin zu.[4] Mit der fortschreitenden Entwicklung

---

[1] Gelas. Hist. conc. Nic. II, 36 Migne P. gr. 85, 1341 B: *ἑκκαιδεκάτῳ μὲν ἔτει καὶ μησὶν ἓξ τῆς βασιλείας αὐτοῦ, καθὼς καὶ ἀνωτέρω ὁ λόγος ἀπέδειξε, κατὰ τὰ παλαιὰ διηγήματα, τὴν ἁγίαν τῶν ἐπισκόπων συναθροίσας σύνοδον. Εἰκόστῳ δὲ ἔτει διαλυσάντων τὸ τῆς συνόδου συνέδριον.*

[2] Soz. H. e. I, 7 Migne P. gr. 67, 873 B: *Λικίνιος δὲ μετὰ τὴν ἐνθάδε* (Cibalae) *τροπήν, πρότερον τὰ τῶν Χριστιανῶν πρεσβεύων, μετεβάλετο τὴν γνώμην.*

[3] Eus. H. e. X, 8 Migne P. gr. 20, 896 D: *Ὁμόσε δῆτα Κωνσταντίνῳ πολεμεῖν διαγνούς, ἤδη καὶ κατὰ τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων, ὃν ἠπίστατο σέβειν αὐτόν* (scil. Konstantin), *παρατάττεσθαι ὡρμᾶτο. Κἄπειτα τοὺς ὑπ' αὐτῷ θεοσεβεῖς . . . ἠρέμα τέως καὶ ἡσυχῇ πολιορκεῖν ἐπεβάλετο.*

[4] Eus. H. e. X, 8 Migne P. gr. 20, 900 B C: *Συντελεῖσθαι γὰρ οὐχ ἡγεῖτο ὑπὲρ αὐτοῦ τὰς εὐχάς, συνειδότι φαυλῷ τοῦτο λογιζόμενος,*

gestaltete sich somit das Verhältnis des Licinius zum Christentume immer feindseliger. Es ist deshalb nicht gut denkbar, daß Licinius kurz vor dem Ausbruche des entscheidenden Krieges, zu einer Zeit, als sich der Konflikt zwischen beiden Herrschern so sehr zugespitzt hatte, daß selbst die äußeren offiziellen Beziehungen zwischen den Höfen abgebrochen wurden, als auch die Verfolgung immer heftiger wurde, plötzlich so viel Interesse für die von ihm bedrängte Kirche empfunden haben sollte, daß er es versucht hätte, die in ihrem Schoße entstandenen Wirren durch eine allgemeine Synode zu beseitigen. Ein solch plötzlicher Wechsel der Gesinnung ist bei der Lage der Dinge, die einer immer größeren Verschärfung des Konfliktes zustrebte, nicht gut möglich.

Bei der Annahme einer Synode im Jahre 321 bleibt weiterhin kein Raum für die Christenverfolgung übrig. Die Versendung der Einladungsschreiben zu dem Konzil bildet nach Seeck den terminus post quem für die Christenverfolgung. Als diese ihren Höhepunkt erreicht hatte, griff Konstantin nach dem Zeugnis des Eusebius zu den Waffen.[1] Der Entscheidungskampf fand, wie Mommsen gegenüber Seeck endgültig nachgewiesen hat, im Jahre 323 statt.[2] Dem Kriege gingen große Rüstungen voraus; Seeck, der ihn in das Jahr 324 verlegt, läßt Konstantin schon im Winter 322/23 in Thessalonika einen Kriegshafen anlegen, wo er die Flotte konzentrierte. Im Sommer des Jahres 323 rückte er dann von Byzanz aus gegen die Goten vor, welche in die durch Licinius von den Grenzwachen entblößte thrakische Diözese eingefallen waren.[3] Da nach Mommsen der

ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ θεοφιλοῦς βασιλέως πάντα πράττειν ἡμᾶς καὶ τὸν Θεὸν ἱλεοῦσθαι πέπειστο.

[1] Eus. H. e. X, 8 Migne P. gr. 20, 901 B.

[2] Mommsen, Konsularia (Hermes, Zeitschr. f. klass. Philol. XXXII, 1897, S. 538 sqq.). Seeck, Zur Chronologie des Kaisers Licinius (Hermes XXXVI, 1901, S. 28 sqq.). Mommsen, Konsularia (Hermes XXXVI, 1901, S. 602 sqq.). Seeck, Zur Chronologie Konstantins (Hermes XXXVII, 1902, S. 155, 56). Mommsens Erwiderung (Hermes XXXVII, 1902, S. 156, 57). Auch Schwartz (Nachr. d. Ges. Wiss. Gött. Phil. hist. Kl. 1904, S. 540 sqq.) entscheidet sich für 323.

[3] Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswiss. VII, 1902, S. 270.

Entscheidungskampf schon in das Jahr 323 fällt, so müssen diese Ereignisse um ein Jahr zurückdatiert werden. Die Anlage des Kriegshafens in Thessalonika fällt demnach schon in den Winter 321/22, der Feldzug gegen die Goten in den Sommer des Jahres 322.

Auf diese Weise haben wir die Zeit der Christenverfolgung genau abgegrenzt. Im Februar 321 hat Licinius nach Seeck die Einladungen zu dem allgemeinen Konzil versandt, das aber nicht zustande kam, da er bald darauf zum Christenverfolger wurde. Es müssen also inzwischen Ereignisse eingetreten sein, die diesen Umschwung der Gesinnung herbeigeführt haben, was sicher nicht über Nacht erfolgte, sondern eine gewisse Zeit in Anspruch nahm. Gegen Ende dieses Jahres muß die Verfolgung ihren Höhepunkt erreicht haben, denn Konstantin unternimmt in dieser Zeit schon kriegerische Schritte gegen Licinius, indem er Heer und Flotte in Thessalonika konzentriert. Es bliebe also für die ganze Christenverfolgung der Zeitraum vom März 321 (wenn wir für die Zeit, die der Wechsel der Gesinnung bei Licinius in Anspruch nahm, ungefähr einen Monat in Anrechnung bringen) bis gegen Ende desselben Jahres. Es ist natürlich unmöglich, die ganze Entwicklung in diese kurze Zeit zusammenzudrängen. Denn alle Berichte zeigen deutlich, daß die Christenverfolgung sich allmählich entwickelt hat und daß Licinius sich erst später zu blutigen Maßregeln fortreißen ließ.

Der Beginn derselben kann also nicht in das Jahr 321 fallen, wie Seeck annimmt; er muß vielmehr schon früher angesetzt werden. Es ist allerdings schwer, hier einen festen Zeitpunkt zu bestimmen. Da jedoch nach dem Zeugnisse des Sozomenus [1] die Christenverfolgung mit der Niederlage des Licinius bei Cibalae und dem daraus entstandenen politischen Gegensatz zwischen den beiden Herrschern in engem Zusammenhange stand, so wird man wohl nicht fehlgehen in der Annahme, daß sie nicht lange nach dem ersten Kriege

[1] Soz. H. e. I, 7 Migne P. gr. 67, 873 B.

zum Ausbruche kam.[1] Erst später ging Licinius von der relativ harmlosen Bekämpfung des Christentums durch polizeiliche Maßregeln zur blutigen Verfolgung über. Das geschah vielleicht im Jahre 319, wie man aus der Nichthinzuziehung der licinianischen Dynastie zum Konsulate des Jahres 320 schließen kann.

Die Annahme einer Synode im Jahre 321 wird durch diese chronologische Fixierung ausgeschlossen; denn Licinius hatte schon einige Jahre vorher angefangen, die Christen zu verfolgen. Übrigens ist auch der Gedanke, auf einer Synode die Schäden der Kirche heilen zu wollen, so spezifisch christlich, daß wir ihn dem rohen Soldatenkaiser Licinius, der auch in seiner christenfreundlichen Periode dem Christentum innerlich ganz fremd gegenüberstand, nicht zumuten können. Wie muß die ganze damalige Welt, die christliche sowohl wie die heidnische, gestaunt haben, als Konstantin zum erstenmal auf der Synode zu Arles in der Versammlung der Bischöfe erschien! Welche begeisterte Aufnahme dem Kaiser auf dem ersten allgemeinen Konzil zu Nicäa zuteil wurde, das findet in dem Berichte des Eusebius einen sehr nachhaltigen Widerhall. Es war ja auch für jene Zeit ein ganz ungewöhnliches Schauspiel, daß der Repräsentant jener Macht, die mit dem Christentume bisher einen so erbitterten Kampf geführt hatte, sich offen als sein Beschützer zeigte. Wenn man daher die Teilnahme Konstantins an der allgemeinen Synode so enthusiastisch feierte, so hätte man auch bei Licinius den Plan, eine allgemeine Synode zu versammeln, nicht minder freudig begrüßt. Man

[1] Der Anfang der Christenverfolgung wird verschieden angesetzt. Franz Görres (Krit. Unters. über die licinian. Christenverf. S. 28) verlegt den Beginn derselben in das Jahr 319, während nach Adolf Hilgenfeld (Zeitschr. f. wiss. Theol. XIV, 1876) die ersten Spuren schon im Jahre 316 nachweisbar sind, der volle Ausbruch aber erst 321 erfolgte. Görres scheint diese Datierung später zu der seinen gemacht zu haben, wenigstens was den Anfang der Verfolgung betrifft. (Realencykl. f. christl. Altert. v. F. X. Kraus I, 249.) Nach Th. Keim (Prot. Kirchenz. 1875) ist der Ausbruch der Verfolgung in das Jahr 315 zu verlegen. Seeck (Deutsche Zeitschr. f. Gesch. VII, 1892, 268) setzt, soviel ich sehe, allein den Anfang in das Jahr 321.



darf dagegen nicht einwenden, daß die kirchlichen Schriftsteller diesen Plan des Licinius wegen seiner späteren Haltung, die mit seiner Vergangenheit völlig in Widerspruch stand, absichtlich mit Stillschweigen übergangen haben. Eusebius von Cäsarea, der von allen Schriftstellern die christenfeindliche Politik des Licinius und seine Persönlichkeit am ungünstigsten beurteilt, ist des Lobes voll über jene Periode seiner Regierung, in der er die Christen wohlwollend behandelte.[1] Er hätte also keinen Grund gehabt, den für die Geschichte der Kirche so wichtigen Plan des Licinius zu verschweigen. Als einer der hervorragendsten Bischöfe des Orients hätte er vor allen anderen eine Einladung zu dem Konzil erhalten müssen, und doch berichtet er darüber nichts. Die Hypothese Seecks, Licinius habe im Jahre 321 in Nicäa eine allgemeine Synode zur Ordnung der kirchlichen Verhältnisse versammeln wollen, ist somit als unhaltbar zurückzuweisen.

VII. Konstantins Edikt gegen die Porphyrianer, eine Fälschung des Athanasius?

Nachdem zu Nicäa der Arianismus verurteilt worden war, wollte Konstantin in seiner sanguinischen Art die arianische Frage mit einem Schlage aus der Welt schaffen, ohne zu bedenken, daß derartige geistige Bewegungen weder durch Gewaltmittel noch durch bureaukratische Verordnungen unterdrückt werden können. Eine von den Maßregeln, die er zu diesem Zwecke ergriff, war ein Edikt, worin er befahl, künftighin die Arianer „Porphyrianer“ zu nennen, weil Arius ebenso wie Porphyrius ein Feind des Christentums sei. Außerdem sollten alle Bücher des Arius verbrannt werden, damit selbst das Andenken an seine Lehre ausgelöscht werde; ein jeder, der dieser Bestimmung zuwider handeln und ein Exemplar jener Schriften aufbewahren würde, sollte mit dem Tode bestraft werden.[2]

---

[1] Er nennt ihn einen Kaiser, ausgezeichnet durch Klugheit und Frömmigkeit (Eus. H. e. IX, 9 Migne P. gr. 20, 820 B), und schildert seinen Sieg über Maximinus Daja sowie seine gesetzgeberische Tätigkeit zugunsten der Christen.

[2] Socr. H. e. I, 9 Migne P. gr. 67, 88, 89.



Seeck hält dieses Edikt für eine Fälschung, weil es ganz dem Geiste der konstantinischen Gesetzgebung widerspreche, religiöse Vergehen mit dem Halsgerichte zu verfolgen. Das Gesetz sei auch niemals gehandhabt worden; denn die Arianer seien niemals Porphyrianer genannt worden, obwohl man annehmen müßte, daß sich die Gegner gerade dieses schimpflichen Namens oft bedient hätten. Da hier dieselbe Tendenz, den Kaiser Konstantin zum Feinde der Arianer zu stempeln, hervortrete wie in zwei anderen von Athanasius gefälschten Urkunden der Apologia contra Arianos, so sei auch diese Fälschung jedenfalls Athanasius zuzuschreiben. In seinen früheren Schriften erwähne er auch dieses Edikt nicht. Er spreche zwar von der Thalia des Arius als einem Buche, das der Vernichtung wert sei, niemals nehme er aber dabei Bezug auf das kaiserliche Edikt, obwohl das doch so nahegelegen hätte. Erst in der historia Arianorum ad monachos, die schon aus einer späteren Zeit stammt, weise er auf dasselbe hin.[1] Aber gerade in dieser Schrift lassen sich nach Seeck schon mehrere Fälschungen nachweisen, wie Athanasius überhaupt mit zunehmendem Alter in seinen Erfindungen immer kühner geworden sei. (Seeck a. a. O. S. 47, 48, 49.)

Was Seeck gegen die Echtheit dieses Ediktes vorbringt, sind Vermutungen, die sich bei genauer Prüfung nicht aufrecht erhalten lassen. Es ist nicht richtig, daß es dem Geiste der konstantinischen Gesetzgebung widersprochen habe, religiöse Vergehen mit dem Tode zu bestrafen. Denn in einem Gesetze vom Jahre 319 verbietet Konstantin unter Strafe des Feuertodes die private Haruspizin.[2] Der Charakter der konstantinischen Gesetzgebung war überhaupt ein sehr strenger;[3] auch die Ausnahmegesetzgebung, speziell gegen Häretiker, war ihr durchaus nicht fremd. Eusebius hat uns ein Edikt Konstantins überliefert, wodurch den Novatianern, Valentinianern und überhaupt allen Häretikern die Abhaltung des Gottesdienstes selbst in Privathäusern verboten wird, und

[1] Hist. Arian. ad mon. c. 51 Migne P. gr. 25, 753 C.

[2] Cod. Theod. IX, 16, 1 ed. Mommsen-Meyer S. 459.

[3] Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit II, 29.

ihre Kultusstätten konfisziert werden.[1] Er weist außerdem auf ein Gesetz hin, wonach der Besitz häretischer Bücher verboten war.[2] Welche Strafe auf dieses Vergehen stand, gibt Eusebius zwar nicht an; es muß aber eine sehr strenge Strafe, jedenfalls die Todesstrafe selbst gewesen sein. Denn, wie Eusebius berichtet, wandten diejenigen, in deren Besitz häretische Bücher gefunden wurden, alles an, um sich zu retten. Eine nähere Erläuterung dieser Bestimmung finden wir in einem von den Kaisern Arkadius und Honorius erlassenen Edikt, das den Besitz häretischer Bücher mit dem Tode bestraft.[3] Sie berufen sich dabei auf die alte römische Gesetzesbestimmung, die zur Zeit der Verfolgungen auch gegen die Christen angewandt wurde, wonach der Besitz von schädlichen und über Magie handelnden Büchern unter Todesstrafe verboten war, indem sie die häretischen Bücher zu dieser Kategorie zählten. Jedenfalls hat auch Konstantin in seinem Erlasse gegen die Porphyrianer nur diese allgemeine Gesetzesbestimmung in Anwendung gebracht.

Wir besitzen aber außerdem ein ganz bestimmtes äußeres Zeugnis für die Echtheit dieses Ediktes. Die Kaiser Theodosius und Valentinianus berufen sich nämlich darauf in einem Gesetze vom 3. August 435,[4] ein Beweis, daß dasselbe keine Fälschung sein kann. Denn sie werden ihre Gesetzeskenntnis nicht aus dem Synodikon des Athanasius — aus dieser Sammlung stammt nach Seeck das gefälschte

---

[1] Eus. V. C. III, 64, 65. Heikel S. 111 sqq.

[2] Eus. V. C. III, 66. Heikel S 113, 8—11.

[3] Cod. Theod. XVI, 5, 34, ed Mommsen-Meyer S. 866: Ex quibus si qui forte aliquid qualibet occasione vel fraude occultasse nec prodidisse convincitur, sciat se velut noxiorum codicum et maleficii crimine conscriptorum retentatorem capite esse plectendum.

[4] Cod. Theod. XVI, 5, 66 ed Mommsen-Meyer S. 879, 80: Damnato portentuosae superstitionis auctore Nestorio nota congrui nominis eius inuratur gregalibus, ne Christianorum appellatione abutantur. Sed quemadmodum Ariani lege divae memoriae Constantini ob similitudinem impietatis Porphyriani a Porphyrio nuncupantur, sic ubique participes nefariae sectae Nestorii Simoniani vocentur. Auch Seeck (a. a. O. S. 48, 1) kennt dieses Gesetz, trotzdem glaubt er das konstantinische Edikt für eine Fälschung erklären zu müssen.

Edikt — geschöpft haben, sondern sie haben bei Erlaß einer neuen Verordnung sicherlich auf die offiziellen Gesetzessammlungen zurückgegriffen.

Die Echtheit des Ediktes gegen die Porphyrianer ist damit sichergestellt. Es darf uns trotzdem nicht wundern, daß sich Athanasius nur einmal darauf beruft. Das mag zunächst ein reiner Zufall sein. Vielleicht versprach sich auch Athanasius nicht viel von dem Hinweise auf die Verordnung, weil das spätere Verhalten des Kaisers zu jener Verfügung in so großem Gegensatze stand. Übrigens mag auch Konstantin später, als er sich der arianischen Partei zuwandte, das Gesetz gegen die Porphyrianer aufgehoben haben, besonders da er in seiner sanguinisch-impulsiven Art sehr dazu neigte, einmal erlassene Bestimmungen umzustoßen und durch neue zu ersetzen.[1] Daß dieses in der römischen Gesetzgebung nichts Ungewöhnliches war, ersehen wir aus den vielfachen Wandlungen, die z. B. das Gesetz von der Testierfreiheit der Häretiker durchgemacht hat.[2] Dasselbe Schicksal hat vielleicht auch das konstantinische Edikt gegen die Porphyrianer getroffen. War es aber von Konstantin aufgehoben worden, so hatte es für Athanasius natürlich keinen Zweck, sich darauf zu berufen.

VIII. Die Stellung des Eusebius von Nikomedien und des Theognis von Nicäa zu den nicänischen Beschlüssen.

Sokrates hat uns in seiner Kirchengeschichte eine interessante Urkunde überliefert, die schon mehrfach der Gegenstand eingehender Untersuchung gewesen ist: den Brief des Eusebius von Nikomedien und des Theognis von Nicäa an die Väter des nicänischen Konzils, in dem die beiden verbannten Bischöfe um Rückberufung aus dem Exil bitten.[3] Der Inhalt des Schreibens ist folgender: Die Verbannten

[1] Deutsche Zeitschr. für Geschichtswiss. VII, 1892, S. 89.
[2] Cod. Theod. XVI, 5, Nr. 17, 18, 23, 25, 27.
[3] Socr. H. e. I, 14 Migne P. gr. 67, 112, 13.

versichern, daß sie bereit seien, die über sie verhängte Strafe ruhig zu ertragen. Da sie aber befürchten, ihren Verleumdern dadurch eine Waffe gegen sich selbst in die Hand zu geben, so erklären sie, daß sie im Glauben mit den Vätern des nicänischen Konzils übereingestimmt haben, wie ja ihre Unterschrift unter dem Symbolum beweise, nur in den Anathematismus hätten sie nicht eingewilligt, weil Arius das nicht gelehrt habe, was man ihm vorwerfe. Sie erklären jetzt ihre volle Zustimmung zu den Beschlüssen des Konzils, nicht um sich auf diese Weise aus der Verbannung zu befreien, sondern um dem Verdachte der Häresie zu entgehen. Wenn deshalb die Bischöfe ihnen erlauben würden, sich vor ihnen zu rechtfertigen, so würden sie sich von ihrer vollständigen Übereinstimmung mit den nicänischen Beschlüssen überzeugen können; denn es wäre töricht jetzt zu schweigen, nachdem Arius, der Urheber des Streites, von ihnen zurückgerufen worden sei und Gelegenheit gehabt habe, sich von den ihm zur Last gelegten Vergehen zu reinigen.

Die Ansichten über die Echtheit dieses Briefes sind sehr geteilt. Während Seeck [1] und Lichtenstein [2] an der Echtheit dieser Urkunde festhalten, sprechen sich Tillemont,[3] Walch [4] und Gwatkin [5] in entgegengesetztem Sinne aus, Hefele,[6] Harnack [7] und Loofs [8] bleiben unentschieden. Es wird deshalb nicht unangebracht sein, zu dieser Frage noch einmal Stellung zu nehmen.

Aus welcher Zeit stammt die vorliegende Urkunde? Es gibt zwei Möglichkeiten: entweder stammt sie aus der Zeit kurz nach dem nicänischen Konzil oder aus dem Jahre 328. Für den ersten Termin spricht die Angabe des

---

1 Seeck a. a. O. S. 36, 37.
2 Lichtenstein a. a. O. S. 31 sqq.
3 Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire eccl. VI, 3, 925.
4 Walch, Ketzergeschichte II, 487, 2.
5 Gwatkin, Studies of arianism 49, 1; 86, 2.
6 Hefele, Konziliengesch. I², 448.
7 Harnack, Dogmengesch. II³, 232, 1.
8 Loofs, Realenc. f. prot. Theol. II³, 16.

Sokrates, daß die beiden verbannten Bischöfe kurz nach der erfolgten Verbannung ein Gesuch um Rückberufung eingereicht und die nicänischen Beschlüsse unterschrieben haben.[1] Daraus würde aber folgen, daß Arius, der nach dem vorliegenden Briefe noch früher als die beiden Bischöfe aus dem Exil zurückberufen wurde, sofort begnadigt worden sei, was schon an und für sich unwahrscheinlich erscheint. Daß die Verbannung tatsächlich von längerer Dauer war, ersehen wir aus einer Äußerung Konstantins in dem Briefe, den er bei der Rückberufung des Arius an diesen richtete, wo der Kaiser schreibt, daß er ihn schon längst aufgefordert habe, in sein Hoflager zu kommen.[2] Diese Nachricht wird durch Philostorgius bestätigt, der berichtet, daß Eusebius und Theognis drei Monate nach dem Konzil verbannt wurden und das Exil drei Jahre gedauert habe.[3] Auf Grund dieser durchaus glaubwürdigen Angaben müssen wir mit Lichtenstein die Abfassungszeit des Briefes in das Jahr 328 verlegen.

Nachdem dieses festgestellt ist, ergibt sich von selbst die Frage nach den Adressaten des Briefes. Sein Wortlaut läßt keinen Zweifel darüber, daß er an eine Versammlung von Bischöfen gerichtet ist, worauf schon die Anrede *ὑμῶν εὐλαβεία* hinweist. Aus dem Briefe geht weiterhin hervor, daß die Bittsteller sich an eine noch tagende Versammlung wenden; denn sie bitten, vor den Bischöfen erscheinen zu dürfen, und beantragen zugleich, in ihrer Angelegenheit schnell einen Beschluß zu fassen. Dieses Kollegium von Bischöfen, von dem in dem Briefe die Rede ist, muß nach dem Kontexte identisch sein mit dem nicänischen Konzile; denn die Verbannten wenden sich darin an dieselben Bischöfe, von denen die nicänischen Beschlüsse ausgegangen sind.

Wenn sich also Eusebius und Theognis am Schlusse ihrer Verbannung, die nach Philostorgius drei Jahre gedauert

---

[1] Socr. H. e. I, 8 Migne P. gr. 67, 69 A.

[2] Socr. H. e. I, 25 Migne P. gr. 67, 148 C: *πάλαι μὲν ἐδηλώθη τῇ στεῤῥότητί σου, ὅπως ἂν εἰς τὸ ἐμὸν στρατόπεδον ἀφίκοιο.*

[3] Philost. H. e. I, 10, II, 7 Migne P. gr. 65, 465 B, 469 C.

hat, in einem Schreiben an die Väter des nicänischen Konzils wenden, so kann dieses nicht echt sein, weil damals das Konzil nicht mehr tagte. Wie aus dem Berichte des Augenzeugen Eusebius von Cäsarea hervorgeht, wurde es kurz nach den Vicennalien Konstantins geschlossen.[1]

Der Hauptbeweis gegen die Echtheit der vorliegenden Urkunde liegt aber in der Behauptung der beiden Bischöfe, daß sie zwar die Glaubensformel, nicht aber den Anathematismus unterschrieben hätten. Wie Lichtenstein[2] richtig ausführt, können Symbolum und Anathematismus nicht voneinander getrennt werden. Beide hängen auf das engste miteinander zusammen und besagen dasselbe: was durch das Symbol positiv ausgedrückt wird, spricht der Anathematismus negativ aus, daß nämlich alle diejenigen, die das nicht glauben, was durch die Glaubensformel festgelegt worden ist, anathematisiert werden sollen. Wer also das Symbol unterschrieb, mußte seine Zustimmung notwendigerweise auch zu dem diesem beigefügten Anathematismus geben, weil beide ja dasselbe enthielten. Wenn die beiden verbannten Bischöfe somit schreiben, daß sie wohl die Glaubensformel, nicht aber den Anathematismus angenommen

---

[1] Seeck will allerdings nachweisen, daß das Konzil mit Unterbrechungen bis zum Spätherbste des Jahres 327 gedauert hat (a. a. O. S. 69 sqq.). Denn nach dem Vorberichte zu den Festbriefen des Athanasius ist der Bischof Alexander von Alexandrien am 17. April 328 gestorben (Larsow, Die Festbriefe des hl. Athanasius S. 29). Da sein Tod nach dem Zeugnis des Athanasius (Apol. c. Ar. 59 Migne P. gr. 25, 357 A) fünf Monate nach dem Konzil erfolgte, so muß der Schluß desselben in den Herbst des Jahres 327 fallen. Dafür spreche auch die Nachricht des Eusebius, daß nach dem Konzil in Ägypten von neuem Streitigkeiten ausgebrochen seien, zu deren Schlichtung der Kaiser die Bischöfe noch einmal zusammengerufen habe. (Eus. V. C. III, 23.) — Daß aber Eusebius an dieser Stelle nicht von der Fortsetzung des allgemeinen nicänischen Konzils spricht, geht schon daraus hervor, daß dort nur von ägyptischen Bischöfen die Rede ist. Die Datierung des Vorberichtes, der, wie wir später sehen, viel Falsches enthält, läßt sich gegenüber dem zuverlässigen Berichte des Augenzeugen Eusebius von Cäsarea, wonach das Konzil nach den Vicennalien Konstantins endgültig geschlossen wurde, nicht halten. Es wird vielmehr an der kurzen Dauer des Konzils festzuhalten sein.

[2] Lichtenstein a. a. O. S. 31.

haben, so ist das nach Lage der Dinge nicht gut möglich und spricht diese Angabe gegen die Echtheit des Briefes.

Um dieser Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen, faßt deshalb Lichtenstein *ἀναθεματισμός* als Anathematisierung, als spezielle Anwendung des dem Symbolum angehängten generellen Anathematismus auf Arius.[1] In dem Briefe selbst ist aber nur von dem generellen Anathematismus die Rede, wie die scharfe Gegenüberstellung von *πίστις* (Symbol) und *ἀναθεματισμός* beweist. Für den Begriff der speziellen Anathematisierung, der Exkommunikation, war auch der Ausdruck *ἀναθεματισμός* ungebräuchlich, in diesem Sinne wird stets *καθαίρεσις* gebraucht, wie wir es bei Sokrates und Sozomenus an der betreffenden Stelle finden.[2]

Aber noch aus einem anderen Grunde ist die Auffassung Lichtensteins zurückzuweisen. Die Hauptaufgabe des nicänischen Konzils bestand darin, die katholische Glaubenslehre über die strittige Frage festzulegen, zu der dann Arius Stellung nehmen mußte. Unterschrieb er wie die meisten arianischen Bischöfe das Symbol, so erklärte er dadurch seine Übereinstimmung mit demselben, verweigerte er dagegen seine Unterschrift, so fand das generelle Anathem auf ihn Anwendung, und er wurde aus der Kirchengemeinschaft gestoßen. Eusebius und Theognis mußten also, nachdem sie das Symbol, wie sie selbst bezeugen, unterschrieben hatten, notwendigerweise den als außerhalb der Kirche stehend betrachten, der wie Arius sich nicht dazu verstehen konnte. Denn es handelte sich zum Schlusse der Verhandlungen nicht mehr um Feststellung der Lehre des Arius, sondern lediglich um seine Stellung zu dem nicänischen Symbolum. Diese hatte er durch die Verwerfung der Glaubensformel unzweideutig zum Ausdruck gebracht. Es spricht deshalb gegen die Echtheit des Briefes, wenn die

---

[1] Denselben Ausweg hat vor ihm schon Sokrates versucht in der kurzen Erläuterung, die er der Urkunde hinzufügt.

[2] Socr. H. e. I. 14 Migne P. gr. 67, 113 B: *τήθησαν . . . τῇ δὲ καθαιρέσει Ἀρείου σύμψηφοι γενέσθαι οὐκ ἐβούλοντο.* Sozom. H. e. I. 21 Migne P. gr. 67, 924 A: *ἰστέον μέντοι, ὡς τῇ Ἀρείου καθαιρέσει οὐκ ἔθεντο.* Vgl. auch *καθαίρεσις Ἀρείου.* Migne P. gr. 18, 581.

beiden Bischöfe schreiben, daß sie in die Anathematisierung des Arius (wenn wir schon den Begriff *ἀναθεματισμός* mit Sokrates und Lichtenstein so fassen wollen) nicht eingewilligt haben, da er das nicht gelehrt habe, was man ihm unterschob.

Eusebius und Theognis behaupten ferner, daß sie von den nicänischen Vätern verurteilt worden sind,[1] und zwar, wie aus dem Schreiben deutlich hervorgeht, wegen der Verweigerung ihrer Zustimmung zu dem Anathematismus bezw. nach Lichtenstein zu der Anathematisierung des Arius. Diese Angabe widerspricht den klaren Aussagen der anderen offiziellen Urkunden. Danach sind die beiden Bischöfe nicht vom Konzil verurteilt worden; sie wurden vielmehr erst später vom Kaiser wegen eines anderen Vergehens bestraft. Als maßgebendes Zeugnis muß in erster Linie der Synodalbrief gelten, den die nicänischen Väter an die alexandrinische Gemeinde sandten.[2] Wir erfahren aus dieser offiziellen Urkunde, daß neben Arius nur die Bischöfe Sekundus von Ptolemaïs und Theonas von Marmarika exkommuniziert wurden; von einer Bestrafung des Eusebius und Theognis verlautet hier nichts. In einer anderen Urkunde teilt Konstantin dem arianischen Bischofe Theodotus von Laodicea mit, daß die beiden nach dem Konzil verbannt wurden.[3] Was den Kaiser zu dieser Maßregel veranlaßt hat, erfahren wir aus dem Briefe Konstantins an die nikomedische Gemeinde.[4] Danach sind die beiden Bischöfe vom Kaiser in die Verbannung geschickt worden, weil sie mit einigen alexandrinischen Arianern nach dem

---

[1] Socr. H. e. I, 14 Migne P. gr. 67, 112 A: *ἤδη μὲν οὖν καταψηφισθέντες πρὸ κρίσεως παρὰ τῆς εὐλαβείας ὑμῶν.* Es ist mir unverständlich, wenn Lichtenstein mit Bezug auf diese Stelle schreibt: »anderseits paßt dazu, wenn beide sich nach drei Jahren an die hervorragendsten Bischöfe wenden und schreiben, sie seien nicht *παρὰ τῆς εὐλαβείας ὑμῶν* — also von den Bischöfen — verurteilt« (a. a. O. S. 39). Sollte L. vielleicht *οὐκ* für *οὖν* gelesen haben?

[2] Socr. H. e. I, 9 Migne P. gr. 67, 77 sqq.

[3] Gel. Hist. conc. Nic. III Migne P. gr. 85, 1357 sq.

[4] Theod. H. e. I, 20 Migne P. gr. 82, 961 sqq.

Konzil gemeinsame Sache gemacht hatten. Daß dieses der Grund ihrer Bestrafung war, bestätigt auch das Sendschreiben der alexandrinischen Synode vom Jahre 339.[1]

Die Behauptung des Eusebius und Theognis, daß sie vom Konzil verurteilt worden seien, widerspricht also den angeführten Zeugnissen. Um die Echtheit des Briefes zu retten, versucht daher Lichtenstein,[2] die beiden Überlieferungen in Einklang zu bringen, indem er annimmt, daß die Bischöfe wegen der Verweigerung ihrer Zustimmung zu der Anathematisierung des Arius vom Konzil exkommuniziert worden seien, während die Zusatzstrafe der Verbannung von seiten des Kaisers erst später erfolgt sei. Gegenüber der Einstimmigkeit der angeführten urkundlichen Zeugnisse kann aber von einer Bestrafung seitens des Konzils keine Rede sein.[3] Wenn sie auch nur einer der Maßnahmen des Konzils ihre Zustimmung versagt hätten, so wären sie der sofortigen Verbannung durch den Kaiser nicht entgangen,

---

[1] Athan. Apol. c. Ar. c. 7 Migne P. gr. 25, 261 A. Auch Athanasius bezeugt des öfteren, daß die Eusebianer — sicher sind damit auch Eusebius und Theognis gemeint — die Beschlüsse des Konzils unterschrieben haben, ohne etwas von einer Klausel inbezug auf den Anathematismus bezw. die Anathematisierung des Arius zu wissen (z. B. Athan. De decr. syn. Nic. 3, 4, 5 Migne P. gr. 25, 420 sqq.). Dasselbe bezeugen auch Theodoret (H. e. I, 19 Migne P. gr. 82, 961 C), Gelasius (Hist. conc. Nic. II, 26 Migne P. gr. 85, 1309 B) und Philostorgius, der den Gesinnungswechsel des Eusebius dem Einfluß der Konstantia zuschreibt (Philost. H. e. I, 9, 10 Migne P. gr. 65, 464, 65).

[2] Lichtenstein a. a. O. S. 38.

[3] Wenn Lichtenstein (a. a. O. S. 38) für seine Behauptung einer Bestrafung der beiden Bischöfe durch das Konzil folgende Stelle aus dem Briefe des Kaisers an die nikomedische Gemeinde anführt: *ἀλλ' οὗτοι οἱ καλοί τε καὶ ἀγαθοὶ ἐπίσκοποι, οὓς ἅπαξ ἡ τῆς συνόδου ἀλήθεια πρὸς μετάνοιαν τετερήκει* (Theod. H. e. I. 20 Migne P. gr. 82, 965 A) — er hätte eine ähnliche Stelle noch in dem Briefe Konstantius an Theodotus von Laodicea gefunden — so bezieht sich diese Äußerung nur darauf, daß die beiden Bischöfe, obwohl sie Arianer waren, schließlich doch der nicänischen Glaubensformel zustimmten. Daß die Stelle so aufzufassen ist, dafür sprechen die Worte: *ἡ τῆς συνόδου ἀλήθεια*. Der Kaiser hätte auch nicht von einer *μετάνοια* sprechen können, wenn die beiden die nicänischen Beschlüsse auch nur in irgend einem Punkte nicht anerkannt hätten.

besonders da Eusebius wegen seiner früheren Beziehungen zu Licinius bei Konstantin sehr schlecht angeschrieben war. Der Kaiser hatte sich mit dem Nicänum zu sehr identifiziert, um in dieser Hinsicht irgend welchen Widerspruch straflos hingehen zu lassen.

Jedenfalls ist damit der Nachweis der Unglaubwürdigkeit des Briefes erbracht. Auch Sokrates, der ihn in seine Kirchengeschichte aufgenommen hat, scheint von seiner Echtheit nicht ganz fest überzeugt gewesen zu sein. Denn er gibt im Anschlusse an den Brief die Nachricht von der Stellung der beiden Bischöfe zu den nicänischen Beschlüssen — anscheinend hat er dafür keine andere historische Tradition — mit einer gewissen Reserve wieder, die wir bei der Wiedergabe anderer Urkunden bei ihm nicht beobachten.[1]

Es kommen noch einige Momente von geringerer Bedeutung hinzu, durch welche die Unechtheit der Urkunde noch sicherer festgelegt wird. Die Bischöfe schreiben, daß sie ohne Untersuchung (*πρὸ κρίσεως*) vom Konzil verurteilt worden sind. Dieser Vorwurf der Ungerechtigkeit nimmt sich in einem Schreiben, worin die Verbannten um Rückberufung aus dem Exil bitten, recht eigentümlich aus, wie überhaupt der ganze Brief durchaus nicht im Tone eines Bittgesuches gehalten ist.[2] Auch die Behauptung, daß Arius von den Konzilsvätern aus der Verbannung zurückgerufen worden ist, macht die Urkunde sehr verdächtig. Diese

[1] Man beachte, mit welcher Vorsicht Sokrates die Nachricht einleitet: *ἀπὸ δὲ ῥημάτων αὐτοῦ τεκμαίρομαι, ὅτι οὗτοι μὲν τῇ ὑπαγορευθείσῃ πίστει ὑπεσημήναντο, τῇ δὲ καθαιρέσει Ἀρείου σύμψηφοι γενέσθαι οὐκ ἐβουλήθησαν καὶ ὅτι Ἄρειος πρὸ τούτων φαίνεται ἀνακληθείς.* Er schließt mit den bezeichnenden Worten: *ἀλλ' εἰ καὶ τοῦτο οὕτως ἔχειν δοκεῖ...* (Socr. H. e. I, 14 Migne P. gr. 67, 114 B.)

[2] Lichtenstein scheint dieser Umstand kein Argument gegen die Echtheit zu sein. »Dem ehrgeizigen und zum Herrschen geneigten Eusebius wird das Bitten nicht leicht« (a. a. O. S. 41). Daß aber Eusebius es sonst recht gut versteht. nicht nur zu bitten, sondern auch zu schmeicheln, wo er es für nötig hält, zeigt sein Brief an den Bischof Paulinus von Tyrus, durch den er ihn für die arianische Sache zu gewinnen suchte. (Theodor. H. e. I, 6 Migne P. gr. 82, 913 sqq.) Schon die Anrede: *τῷ δεσπότῃ μου Παυλίνῳ* klingt sehr devot; denn die Bischöfe pflegten sich gewöhnlich mit *ἀδελφός* oder *συλλειτουργός* anzureden.

Befugnis stand den Bischöfen gar nicht zu; denn da die Verbannung eine weltliche Strafe war, die vom Kaiser verhängt wurde, konnte auch nur dieser Arius aus dem Exil zurückrufen, wie es ja auch nach dem Zeugnisse des Briefes, den Konstantin am Schlusse der Verbannung an Arius richtete, tatsächlich geschehen ist.[1]

Der angebliche Brief des Eusebius und Theognis ist somit ohne Zweifel eine Fälschung. Da er den ausgesprochenen Zweck hat, Arius zu rehabilitieren, wird der Fälscher auf arianischer Seite zu suchen sein. Durch die Urkunde sollte bewiesen werden, daß Arius von den Vätern desselben nicänischen Konzils, von denen er einst exkommuniziert worden war, wieder in Gnaden aufgenommen wurde. Um diesen Beweis zu erbringen, nimmt es der arianische Fälscher schon gern mit in den Kauf, zu erklären, daß Eusebius und Theognis das orthodoxe Glaubensbekenntnis unterschrieben haben. Denn diese Tatsache, die doch allzu bekannt war, wagte er nicht zu fälschen. Dieses Zugeständnis wird aber gleich durch die Einschränkung abgeschwächt, daß sie dem Anathematismus nicht zugestimmt haben, in der festen Überzeugung, daß Arius nicht das gelehrt habe, wessen man ihn beschuldigte. So wird gegen die nicänischen Väter leise der Vorwurf angedeutet, daß sie Arius zu Unrecht exkommuniziert haben, während Eusebius und Theognis selbst als diejenigen erscheinen, die, obwohl unschuldig verurteilt, die Verbannung doch mit Ruhe (ἐν ἡσυχίᾳ) und Würde ertragen. Interessant ist auch die Bemerkung, daß ihre Stellungnahme zu den nicänischen Beschlüssen lediglich durch die Sorge um die Wohlfahrt der Kirche veranlaßt wurde.

Die offenkundige arianische Tendenz läßt vermuten, daß der Brief der Urkundensammlung des Sabinus, der sog. συναγωγή entstammt, die Sokrates bei der Abfassung seiner Kirchengeschichte nachweislich benutzt hat.[2]

[1] Socr. H. e. I, 25 Migne P. gr. 67, 148 C.

[2] Socr. H. e. I, 8 Migne P. gr. 67, 65 B. Auch Geppert (a. a. O. S. 103, 115) vermutet hier Sabinus als Quelle, ohne aber seine Ansicht näher zu begründen.

IX. Eine weitere Fälschung des Athanasius?

Wir wenden nunmehr unsere Aufmerksamkeit zwei aus der Apologia contra Arianos stammenden Urkunden zu, die Seeck als weitere Fälschungen des Athanasius bezeichnet. Beiden Fälschungen liegt nach Seeck die Absicht zugrunde, den großen Kaiser als Freund der orthodoxen Partei und als Feind der Arianer hinzustellen. Denn die Gegnerschaft des ersten christlichen Kaisers galt natürlich als arger Makel: deshalb wird der Kaiser in der ersten Urkunde als Gegner der Arianer hingestellt, der die arianischen Bischöfe mit schweren Vorwürfen überhäuft, während die zweite Urkunde sogar den Beweis erbringen soll, daß Konstantin Athanasius im Grunde genommen niemals feindlich war, wenn er sich auch gezwungen sah, ihn zu verbannen (Seeck a. a. O. S. 45, 46). Die Untersuchung wird zeigen, ob in den Schriften des Athanasius tatsächlich jene Tendenz hervortritt.

Athanasius ist durchaus kein Lobredner des Kaisers; im Gegenteil, er wird der Persönlichkeit des Kaisers gar nicht gerecht. Das hängt auf das innigste mit seiner Denk- und Anschauungsweise zusammen. Sein ganzes Leben beinahe war ihm im Kampfe mit dem Arianismus aufgegangen. Deshalb hatte er wenig Sinn für die anderen großen Bewegungen seiner Zeit: für das letzte große Ringen von Heidentum und Christentum, sowie für die allmähliche Christianisierung der Gesetzgebung und des gesamten Staatslebens, die sich in jener Zeit vollzog. Er erfaßte deshalb auch nicht die große weltgeschichtliche Bedeutung Konstantins in diesem Kampfe; er erkannte in ihm nicht den Bannerträger des siegreichen christlichen Gedankens gegenüber dem sinkenden Heidentume. Ihm fehlte der historische Sinn für das Verständnis des Werdenden; von der souveränen Höhe seiner christlichen Denkweise herab erschien ihm deshalb die allmähliche Entwicklung des heidnischen Staates zum christlichen als die allein selbstverständliche und einzig mögliche.

Ganz anders sein Zeitgenosse Eusebius von Cäsarea. Dieser hatte ein offenes Auge für die großen Gedanken seiner

Zeit. Mit ehrfurchtsvoller Bewunderung schaute er deshalb zu Konstantin auf, in dem er den ersten christlichen Kaiser auf dem römischen Throne verehrte, den Fürsten, der zuerst den christlichen Gedanken in der römischen Gesetzgebung zum Ausdrucke brachte. Athanasius dagegen übersieht diese Seite der Wirksamkeit des Kaisers vollständig; er beurteilt ihn ganz einseitig nur von dem Standpunkte, ob er auf seiten der orthodoxen Partei steht oder nicht. Deshalb spendet er ihm ungeteiltes Lob für die erste Zeit seiner Herrschaft, als er die arianische Partei bekämpfte; er verurteilt ihn aber ebenso scharf, als er sich dem Arianismus zuwandte.

Eine auch nur oberflächliche Kenntnis der Athanasianischen Schriften genügt, um dieses zu erkennen und den Vorwurf Seecks als unberechtigt zurückzuweisen. In seiner Apologia contra Arianos gibt Athanasius z. B. das Bruchstück eines von Konstantin an ihn gerichteten Briefes, der an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt.[1] Der Kaiser bedeutet Athanasius, daß er ihn sofort werde absetzen lassen, falls er sich seinem Willen nicht fügen werde. In derselben Urkundensammlung zitiert er das Synodalschreiben der in Jerusalem zur Einweihung der Grabeskirche versammelten arianischen Bischöfe,[2] in dem diese erklären, daß der Kaiser sie durch einen Brief aufgefordert habe, Arius und seine Anhänger in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen, da ihr Glaube der rechte sei. An einer anderen Stelle derselben Schrift berichtet Athanasius, daß der Kaiser auf Betreiben der Arianer befohlen habe, dem berüchtigten Ischyras, dem Hauptzeugen der Arianer und Meletianer auf der Synode von Tyrus, eine Kirche zu bauen.[3] Durch alle diese Maßnahmen zeigte sich Konstantin offen als Gegner des Athanasius und der orthodoxen Partei und als Freund der Arianer, und doch nimmt Athanasius keinen Anstand, diese Urkunden zu publizieren.

Besonders scharf äußert er sich über das Verhältnis des Kaisers zum Arianismus in der Historia Arianorum ad

[1] Athan. Apol. c. Ar. c. 59 Migne P. gr. 25, 357 B.
[2] l. c. 84 Migne P. gr. 25, 397 sqq.
[3] l. c. 85 Migne P. gr. 25, 401 B.



monachos. Man lese nur die ersten sechs Kapitel dieser Schrift;[1] es finden sich dort Worte so scharfer Kritik über die Politik Konstantins, wie man sie in der Literatur jener Zeit nicht wieder findet. Freimütig hält Athanasius dem Kaiser die Begünstigung des Arianismus vor, dem er mit Hilfe der weltlichen Gewalt zum Siege verholfen habe. Die arianischen Bischöfe seien von vornherein des Kaisers Freunde, selbst wenn sie die größten Verbrechen begangen hätten. Die orthodoxen Bischöfe dagegen schicke er in die Verbannung, um Arianer an ihre Stelle zu setzen, die durch Empfehlungen von Frauen alles beim Kaiser erreichen könnten.

Diese wenigen Proben Athanasianischer Denkungsart genügen wohl, um zu zeigen, wie unbegründet die Behauptung ist, Athanasius suche in tendenziöser Weise den Kaiser als seinen persönlichen Freund und als Begünstiger der Orthodoxie hinzustellen. Damit ist der Hypothese Seecks, daß die beiden Urkunden Fälschungen des Athanasius sind, zum großen Teile schon der Boden entzogen. Doch wird erst die genaue Einzeluntersuchung über ihre Echtheit entscheiden.

Die erste der beiden angeblichen Fälschungen ist ein Brief Kaiser Konstantins an die in Tyrus versammelten arianischen Bischöfe.[2] Der Anlaß zur Entstehung dieses Briefes war folgender: Athanasius hatte, da er von den arianischen Bischöfen doch kein gerechtes Urteil erwarten konnte, die Synode von Tyrus verlassen und sich heimlich nach Konstantinopel begeben, um beim Kaiser über die Ungerechtigkeiten der Arianer Klage zu führen. In der Hauptstadt begegnete er Konstantin auf offener Straße und wollte ihm sein Anliegen vortragen. Doch als dieser seinen Namen erfahren hatte, wollte er ihn anfangs gar nicht anhören; da aber Athanasius nichts anders begehrte, als daß auch die arianischen Bischöfe aus Tyrus vor dem Kaiser erscheinen sollten, damit der Streit in seiner Gegenwart entschieden

---

[1] Athan. Hist. Arian. ad mon. c. 1—7 Migne P. gr. 25, 696 sqq.

[2] Athan. Apol. c. Ar. c. 86 Migne P. gr. 25, 401 sq.



werde, willfahrte er seiner Bitte und berief durch einen recht scharfen Brief, in dem er die Begegnung mit Athanasius erzählt, die ganze Synode zur Verantwortung nach Konstantinopel.

Die Unechtheit dieses Briefes ergibt sich für Seeck aus der Tatsache, daß seine Angaben mit einigen Daten des Vorberichtes zu den Festbriefen des Athanasius und einer Urkunde der Apologia contra Arianos in Widerspruch stehen. Nach dem Vorberichte ist Athanasius am 11. Juli (17. Epiph) 336[1] von Alexandrien abgereist, um sich zu dem Konzil nach Tyrus zu begeben.[2] Nachdem hier die ersten Verhandlungen resultatlos verlaufen waren, wurde eine Untersuchungskommission nach dem mareotischen Gau abgeschickt. In einer Urkunde der Apologia vom 7. September desselben Jahres beschwert sich der mareotische Klerus bei Kuriosus und Philagrius, den Präfekten von Ägypten, über das Vorgehen der arianischen Kommission.[3] Da Athanasius nach Abschluß der Untersuchung den ungerechten Urteilsspruch voraussieht, verläßt er heimlich Tyrus und geht nach Konstantinopel, um dort über die arianischen Bischöfe Klage zu führen. Nach dem Vorberichte langt er hier am 29. Oktober (2. Athyr) an, erhält nach acht Tagen Audienz beim Kaiser und wird am 6. November (10. Athyr) in die Verbannung nach Trier geschickt.

Diese Daten passen, obwohl sie zwei verschiedenen Quellen entnommen sind, nach Seeck so vorzüglich zusammen, daß an ihrer Richtigkeit nicht gezweifelt werden darf. Wenn sie aber echt sind, so muß der Brief Konstantins unecht sein. „Denn in Verbindung mit der an ihn geknüpften Erzählung setzt er doch voraus, daß zwischen dem ersten Zusammentreffen des Kaisers mit Athanasius und der Verbannung des letzteren jener Befehl an die Synode nach Tyrus überbracht wurde und von hier die Bischöfe nach Konstantinopel reisten, was beides zusammen Monate

[1] Richtig muß es heißen: 335.

[2] Larsow a. a. O. S. 28, woraus auch die übrigen Daten mit Ausnahme des einen aus der Apologia entnommenen stammen.

[3] Athan. Apol. c. Ar. c. 74, 75 Migne P. gr. 25, 385.



in Anspruch genommen haben muß.“ Und doch hat Athanasius sich nach dem Vorberichte in der Residenz kaum acht Tage aufgehalten und wurde nach Ablauf dieser Zeit sofort nach der Audienz nach Gallien verbannt. (Seeck a. a. O. S. 46, 47.)

Die beiden Überlieferungen widersprechen sich tatsächlich. Wenn aber Seeck auf Grund dessen den Brief Konstantins zugunsten der Darstellung des Vorberichtes für eine Fälschung erklärt, so können wir uns mit einer solchen Beweisführung von vornherein nicht einverstanden erklären, weil sie von falschen Voraussetzungen ausgeht. Nach den Regeln einer gesunden historischen Kritik hätte Seeck vielmehr den entgegengesetzten Schluß ziehen müssen: weil die Daten des Vorberichtes mit den Angaben des Konstantinischen Briefes nicht übereinstimmen, sind sie als falsch zurückzuweisen, selbst wenn sie zu dem Schreiben der mareotischen Kleriker passen, was ein reiner Zufall sein mag. Vielleicht sind die Datierungen des Vorberichtes sogar auf Grund der Angabe dieses Briefes angefertigt worden. Jedenfalls ist jene Übereinstimmung zu geringfügig, um als Kriterium der Glaubwürdigkeit des Vorberichtes gelten zu können.

Denn der Vorbericht ist eine sekundäre Quelle; er stammt von einem unbekannten Verfasser, von dem wir deshalb nicht einmal wissen, ob er die Wahrheit sagen konnte und wollte. Man darf deshalb seine Angaben nur mit großer Vorsicht benutzen, zumal da er tatsächlich oft Falsches berichtet. So verlegt z. B. der Vorbericht das Konzil von Tyrus in das Jahr 336, obwohl es schon ein Jahr früher gehalten wurde, den Tod Konstantins in das Jahr 338 anstatt in das Jahr 337. In Nr. III des Vorberichtes erfahren wir, daß Athanasius den zu der betreffenden Notiz gehörenden Festbrief für das Jahr 331 auf der Rückkehr vom Hoflager des Kaisers geschrieben hat, während die Notiz in Wirklichkeit zu dem Jahre 332, zu Nr. IV des Vorberichtes gehört.[1]

Was speziell die von Seeck herangezogenen Daten

---

[1] Larsow a. a. O. S. 27, 77, 80.

betrifft, so muß schon der Umstand, daß der Vorbericht diese Vorgänge in das Jahr 336 anstatt in das Jahr 335 verlegt, das Vertrauen zu seinen Angaben erschüttern.[1] Gegen die Glaubwürdigkeit des Vorberichtes sprechen ferner die Angaben des Sokrates und Sozomenus,[2] wonach die vom Kaiser von Tyrus nach Konstantinopel zitierten Bischöfe dort tatsächlich eine Synode abhielten, auf der Marcellus des Sabellianismus bezichtigt und gegen Athanasius die neue Anschuldigung vorgebracht wurde, daß er die Kornausfuhr von Alexandrien nach Konstantinopel verhindert habe. Die Anwesenheit der arianischen Bischöfe in Konstantinopel nach der Synode von Tyrus wird also auch durch andere, von Athanasius unabhängige Zeugnisse verbürgt.[3] Die Daten des Vorberichtes, welche die Absendung des Briefes und die Anwesenheit der tyrischen Bischöfe in der Reichshauptstadt ausschließen, sind also sicher falsch.

Auch die scharfen Äußerungen gegen die Arianer erscheinen durchaus gerechtfertigt. Es war der sehnlichste Wunsch des Kaisers, den Frieden in der Kirche wiederherzustellen. Die Erreichung dieses Zieles bezeichnet er in dem Schreiben, das er zu Anfang der Wirren an Alexander und Arius richtete, als die Hauptaufgabe seines Lebens.[4] Daß es die arianischen Bischöfe waren, die in Tyrus das Feuer der Zwietracht schürten, mußte jedem unparteiischen

[1] Über weitere falsche Angaben s. Hefele, Tüb. theol. Quartalschr. 1853, S. 163 und Sievers, Zeitschr. für hist. Theol. 1868 (XXXVIII) S. 96 sqq.

[2] Socr. H. e. I, 36 Migne P. gr. 67, 172; Soz. H. e. II, 33 Migne P. gr. 67, 1028, 1029.

[3] Daß Sokrates und Sozomenus hier nicht allein auf Athanasius fußen, geht daraus hervor, daß sie mehr bieten wie jener. So berichtet z. B. Sokrates unabhängig von Athanasius, daß der kaiserliche Brief bei den arianischen Bischöfen große Bestürzung hervorgerufen habe, so daß einige sogleich nach Hause reisten. Auch das Verzeichnis der Bischöfe, die nach Konstantinopel gingen, ist bei beiden verschieden, bei Sokrates fehlt der eine Eusebius, während Maris als neuer hinzukommt. Auch die Darstellung der Angelegenheit des Marcellus geht bei Sokrates und Sozomenus über Athanasius hinaus.

[4] Eus. V. C. II, 65.



Beobachter einleuchten. Der scharfe Tadel, den der Kaiser ihnen erteilt, ist deshalb ganz natürlich, entsprach ja auch der schroffe Ton des Briefes durchaus dem sanguinischen Charakter Konstantins, der auch in anderen Kundgebungen seine Ansichten offen und rückhaltlos ausspricht.

Übrigens wendet sich der Kaiser in dem Schreiben ebensosehr gegen Athanasius wie gegen die arianischen Bischöfe. Wir erfahren aus dem Briefe, daß der Kaiser dem alexandrinischen Bischofe eine geradezu entehrende Behandlung zuteil werden ließ, indem er ihn, als er ihm bittend auf der Straße nahte, stehen ließ, ohne ihn anhören zu wollen, und ihm erst nach langen Bitten eine Audienz gewährte. Wäre diese Urkunde eine Fälschung des Athanasius, so hätte er sich selbst darin wohl eine ehrenvollere Rolle zugeteilt.

Auch in Form und Inhalt entspricht der Brief ganz dem Charakter der Konstantinischen Schreibweise. Von den durch Heikel festgestellten sprachlichen Eigentümlichkeiten des kaiserlichen Urkundenstils kehren einige auch in unserem Aktenstücke wieder. So finden wir, um nur einige besonders charakteristische Worte hervorzuheben, das in den kaiserlichen Briefen und Erlassen so auffallend häufig wiederkehrende Pronomen *ἐκεῖνος* hier dreimal, ebensovielmal *δηλαδή*, *ὥσπερ* einmal.[1]

Das für Konstantin charakteristische Bewußtsein seiner providentiellen Stellung prägt sich in dem Briefe deutlich aus. Zweimal nennt er sich, wie er es auch sonst liebt, einen bevorzugten Diener Gottes und beruft sich mit Stolz darauf, daß durch ihn die Heiden zum wahren Gottesglauben bekehrt worden sind. Diesen Zustand vergleicht er mit der Zwietracht in der Christenheit und ermahnt die Bischöfe zum Frieden: ein Gedankengang, wie er sich ähnlich öfters in seinen Briefen und Erlassen, besonders ausgeprägt aber in dem sicher echten Schreiben an die nikomedische Gemeinde findet.[2]

[1] Ich verweise hier auf die obigen Ausführungen S. 45, 46.

[2] Gel. Hist. conc. Nic. III Migne P. gr. 85, 1357 B.

X. Der Brief Konstantins II an die alexandrinische Gemeinde.

Die zweite aus der Apologia contra Arianos stammende Urkunde, die Seeck als Fälschung des Athanasius bezeichnet, ist der Brief Konstantins II, in dem er der alexandrinischen Gemeinde die Rückkehr ihres Oberhirten ankündigt.[1] Er versichert in dem Schreiben unter anderem, daß er durch die Rückberufung des Bischofs den Willen seines Vaters erfülle, der durch den Tod an der Ausführung seines Planes verhindert worden sei und auch Athanasius durch die Verbannung nur den Verfolgungen seiner Feinde entziehen wollte.

Die nach Seeck tendenziöse Angabe des Briefes, daß Konstantin die Verbannung des Athanasius tatsächlich nur als eine zeitweilige Maßregel angesehen habe, um ihn seinen Feinden zu entziehen, findet ihre urkundliche Bestätigung durch das Schreiben des Papstes Julius an die arianischen Bischöfe in Antiochien, der darauf hinweist, daß der alexandrinische Bischofsstuhl trotz der Verbannung des Athanasius nicht besetzt wurde.[2] Und doch war es, soweit wir das an der Hand der Quellen kontrollieren können, unter der Regierung Konstantins allgemein Brauch, daß Bischofssitze, die durch Absetzung oder Verbannung des bisherigen Inhabers erledigt waren, sofort wieder besetzt wurden. So wurde z. B. an Stelle des Marcellus ein gewisser Basilius Bischof von Ancyra,[3] während Athanasius, der zu derselben Zeit verbannt wurde, keinen Nachfolger erhielt. An Stelle des Eusebius von Nikomedien und des Theognis von Nicäa, die nach dem Nicänum in das Exil geschickt wurden, setzte der Kaiser den Chrestus und Amphion.[4] Den Bischofssitz des Eustathius von Antiochien erhielt Eulalius.[5] Nach Absetzung

[1] Athan. Apol. c. Ar. c. 87 Migne P. gr. 25, 405 sq.
[2] Athan. Apol. c. Ar. c. 29 Migne P. gr. 25, 297 B.
[3] Socr. H. e. I, 36 Migne P. gr. 67, 173 A.
[4] Socr. H. e. I, 14 Migne P. gr. 67, 112 A.
[5] Hefele, Konziliengesch. I[2], 452.

der katholischen Bischöfe Eutropius von Adrianopolis, Euphration von Balaneae, Cymatius von Paltus, Cymatius von Taradum, Asklepas von Gaza, Cyrus von Beroea, Domnion von Sirmium und Hellanikus von Tripolis erhielten Arianer ihre Sitze.[1]

Wenn daher Konstantin trotz der Verbannung des Athanasius keinen anderen Bischof nach Alexandrien sandte, wie Papst Julius bezeugt, so ist das ein Beweis für die Richtigkeit der Angabe des Briefes an die alexandrinische Gemeinde, daß Konstantin die Verbannung des Athanasius tatsächlich nur für eine zeitweilige Maßregel angesehen habe. Bemerkenswert in dieser Hinsicht ist auch die Nachricht Theodorets, die ebenfalls die Mitteilungen des Briefes bestätigt, daß der Kaiser gegen den Rat des Eusebius von Nikomedien vor seinem Tode die Rückberufung des Athanasius aus dem Exil angeordnet habe.[2]

Von dieser Seite aus kann also kein Einwand gegen die Echtheit unserer Urkunde erhoben werden. Es entstehen aber Bedenken chronologischer Art, auf die Seeck auch das Hauptgewicht legt. Der Brief trägt die Unterschrift: *ἐδόθη πρὸ δεκαπέντε καλενδῶν Ιουλίων ἐν Τριβέροις.* Das Konsulat ist zwar nicht angegeben, aber es kann nach Seeck kein Zweifel darüber bestehen, welches Jahr dort gemeint ist. Konstantin war am 22. Mai 337 in Nikomedien gestorben, die Nachricht hätte also bis zum 17. Juni desselben Jahres kaum bis Trier gelangen können. Wenn daher der Brief von seinem Tode als von einer bekannten Tatsache spricht, so kann nur das Jahr 338 gemeint sein. Der Vorbericht zu den Festbriefen berichtet auch, daß Athanasius am 27. Athyr (23. November) 338 in Alexandrien eingezogen sei.[3] Außerdem erfahren wir von Athanasius, daß seine Rückberufung auf einem gemeinsamen Beschluß der drei Söhne Konstantins beruht habe, allen verbannten Geistlichen die Rückkehr zu gewähren.[4] Es mußten also Verhandlungen

[1] Athan. Hist. Ar. ad mon. c. 5 Migne P. gr. 25, 700 B.
[2] Theodor. H. e. I, 32 Migne P. gr. 82, 989 A.
[3] Larsow a. a. O. S. 29.
[4] Athan. Hist. Ar. ad mon. c. 8 Migne P. gr. 25, 704 B.

vorausgegangen sein, die bei der großen Entfernung der einzelnen Residenzen sicherlich eine lange Zeit beansprucht haben, mithin kann nach Seeck nur der 17. Juni des Jahres 338 in Frage kommen. Dieses Datum paßt aber weder zu der Überschrift noch zu den sonstigen Angaben des Briefes. In der Überschrift nennt sich Konstantin II noch Cäsar, obwohl er schon am 9. September 337 den Augustustitel angenommen hatte. Außerdem hatte er im Orient, der zum Reichsanteile des Konstantius gehörte, nichts zu schaffen, so daß er Athanasius auch nicht nach Alexandrien zurücksenden konnte.

Athanasius berichtet ferner, daß er auf seiner Rückreise nach Alexandrien, die wie nachgewiesen im Jahre 338 vor sich gegangen sein muß, in Viminacium mit Konstantius zusammengetroffen sei.[1] Vom 12. Juni 338 besitzen wir ein Gesetz Konstantins II an den Präfekten von Italien und Afrika, das gleichfalls aus Viminacium datiert ist. Konstantin II. ist also zu derselben Zeit in Viminacium anwesend, in der Konstantius dort weilt. Nun berichtet Julian, daß die drei Brüder nicht lange nach dem Tode des Vaters in Pannonien eine Zusammenkunft gehabt haben, um die Erbschaftsfrage zu regeln.[2] Da sich im Juni 338 die Anwesenheit sowohl des Konstantius als auch Konstantins II in Viminacium nachweisen läßt, so dürfte an diesem Orte der Kongreß der drei Brüder, von dem Julian berichtet, stattgefunden haben.[3] Wenn aber Konstantin II

---

[1] Athan. Apol. ad Constantium c. 5 Migne P. gr. 25, 601 B.

[2] Iulian. Or. I, p. 19 A.

[3] Nach V. Schultze (Gesch. d. Unterg. d. griech. röm. Heident. I, 69) ist allerdings Sirmium dieser Ort gewesen, nicht das unbedeutende Viminacium, das noch dazu gar nicht in der pannonischen Diözese lag. Auch die Annahme Seecks, daß Athanasius mit den drei kaiserlichen Brüdern zur Zeit des Kongresses zusammengetroffen ist, erscheint mir unwahrscheinlich. In der Apologia ad Constantium verteidigt sich Athanasius u. a. auch gegen den Vorwurf, den Kaiser Konstantius bei seinem Bruder Konstans verleumdet zu haben in der Absicht, die beiden zu entzweien. Diese Anschuldigung widerlegt er durch den Nachweis, daß er Konstans nie allein gesprochen, mithin auch nie Gelegenheit gehabt habe, den Bruder bei ihm anzuschwärzen; denn es seien immer noch andere

am 12. Juni 338 in Viminacium an der unteren Donau weilte, so konnte er am 17. Juni 338 den Brief an die Alexandriner nicht aus Trier datiert haben. Außerdem wird Konstantin der Große in dem Briefe *ὁ δεσπότης ἡμῶν Κωνσταντῖνος ὁ Σεβαστός* genannt, ein Titel, der bei einem verstorbenen Kaiser ganz ungebräuchlich war. (Seeck a. a. O. S. 42 sqq.)

Was den letzten Einwand betrifft, so steht allerdings in dem Briefe in der Überlieferung des Athanasius jener ungewöhnliche Titel. Aber bei Sokrates, Sozomenus und Theodoret, die diese Urkunde auch zitieren, findet sich die richtige Bezeichnung: *ὁ τῆς μακαρίας μνήμης Κωνσταντῖνος.*[1] Die falsche Titulatur bei Athanasius beruht offenbar auf einem Fehler des Abschreibers, der in der Apologia contra Arianos, wo solche Titel in den verschiedenen Urkunden häufig vorkommen, leicht unterlaufen konnte, besonders da die richtige Bezeichnung Athanasius durchaus bekannt war.[2]

Es ist eine Reihe gewichtiger Einwände, die hier gegen die Echtheit des Briefes an die alexandrinische Gemeinde erhoben werden. Eins möchte ich gleich im voraus bemerken: wenn Athanasius diese Urkunde wirklich gefälscht

---

Personen bei ihren Unterredungen zugegen gewesen. Athanasius gibt darauf eine genaue Darstellung seiner Beziehungen zu Konstans, indem er alle seine Begegnungen mit dem Kaiser aufzählt und sogar die Namen der Bischöfe nennt, die dabei zugegen waren. Sicher hätte er bei seinem deutlich hervortretenden Bestreben, seine Beziehungen zu Konstans möglichst detailliert darzustellen, ein so wichtiges Ereignis wie die Zusammenkunft der drei Kaiser, bei der er persönlich zugegen war, nicht übergangen.

[1] Socr. H. e. II, 3 Migne P. gr. 67, 189 B; Soz. H. e. III, 2 Migne P. gr. 67, 1036 C; Theodor. H. e. II, 1 Migne P. gr. 82, 992 B.

[2] Athan. Apol. c. Ar. c. 59 Migne P. gr. 25, 357 A: *τὸν μακαρίτην Κωνσταντῖνον.* Athan. Apol. ad Const. c. 2 Migne P. gr. 25, 597 A: *τὸν εὐσεβέστατον Αὔγουστον καὶ μακαρίας μνήμης . . . Κώνσταντα.* a. a. O. c. 3, 597 C: *τῷ τῆς μακαρίας μνήμης Κώνσταντι.* a. a. O. c. 8, 605 A: *τὸν μακαρίτην Κώνσταντα.* Bei Athanasius in dem Briefe an die alexandrinische Gemeinde lautet der Titel: *ὁ δεσπότης ἡμῶν Κωνσταντῖνος ὁ Σεβαστός,* bei Sokrates, Sozomenus und Theodoret: *ὁ δεσπότης ἡμων ὁ τῆς μακαρίας μνήμης Κωνσταντῖνος ὁ Σεβαστός.* Augenscheinlich ist bei Athanasius durch einen Fehler der Abschreiber *ὁ τῆς μακαρίας μνήμης* ausgefallen.

hätte, so würde er sie nicht so datiert haben, daß das Datum mit den übrigen Angaben in Widerspruch stände. Er kannte doch die Verhältnisse jener Zeit so gut wie vielleicht kein anderer. Unmöglich konnte seinem Gedächtnisse ein so hervorragendes Ereignis wie die Zusammenkunft der Söhne Konstantins entschwunden sein, so daß er Konstantin II zu einer Zeit hätte in Trier anwesend sein lassen, wo dieser fern von seiner Residenz in der pannonischen Diözese weilte. So viel Besonnenheit müssen wir einem Fälscher wohl zutrauen.

Es handelt sich bei unserer Untersuchung hauptsächlich um die schon mehrfach diskutierte Frage, wann Athanasius aus seiner ersten Verbannung zurückgekehrt ist. Seeck verlegt dieses Ereignis in das Jahr 338, andere dagegen in das Jahr 337.[1] Wenn für die erste Datierung geltend gemacht wird, daß die Nachricht vom Tode Konstantins vom 22. Mai 337 bis zum 17. Juni desselben Jahres kaum Zeit gehabt hätte, nach Trier zu gelangen, so kann dagegen geltend gemacht werden, daß durch Relaispferde oder durch den optischen Telegraphen des Agamemnon[2] bei dem hochentwickelten Postwesen der Römer und bei ihren vorzüglichen Militärstraßen diese so wichtige Nachricht in 26 Tagen gut nach Trier gelangen konnte. Gwatkin veranschlagt die Entfernung auf ca. 1300 englische Meilen, es mußte also täglich eine Entfernung von ungefähr 50 englischen Meilen, die 10 deutschen Meilen entspricht, zurückgelegt werden, was durchaus möglich ist. Zur Vergleichung führt er einen ähnlichen Fall an, wo die Reise von Konstantinopel nach Antiochien in fünf Tagen gemacht wurde. In einem anderen von ihm angeführten Falle gelangte

[1] In das Jahr 337 verlegen die Rückkehr des Athanasius Tillemont, Mémoires pour servir etc. VI, 2, S. 107; Montfaucon in seiner Vita Athanasii Migne P. gr. 25, XCII; Walch, Ketzergeschichte II, 516; Hefele, Konziliengeschichte I², 484; Fischer, Commentationes phil. Ienenses S. 313; Lichtenstein a. a. O. S. 75. Die andere Datierung findet sich bei Loofs, Realenzykl. f. prot. Theol. I³, 197; v. Gutschmid, Kl. Schriften II, 430; Gwatkin, Studies of Arianism S. XXII; Lietzmann, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1901, 382 sqq.; Sievers, Zeitschr. f. hist. Theol. 1868, S. 99.

[2] Lietzmann a. a. O. S. 382.

die Nachricht von dem Aufruhr des Prokopius, der am 28. September 365 Konstantinopel erobert hatte, schon am 1. November nach Paris.

Seeck beruft sich für seine Datierung ferner auf eine Äußerung des Athanasius, wonach seine Zurückberufung auf einem gemeinsamen Beschluß der drei kaiserlichen Brüder beruht habe, der bei der großen Entfernung der einzelnen Residenzen in so kurzer Zeit nicht zustande kommen konnte.[1] Die herangezogene Stelle setzt aber eine solche Vereinbarung durchaus nicht voraus. Wir erfahren nur, daß die drei Kaiser nach dem Tode ihres Vaters die verbannten Bischöfe in ihre Heimat zurücksandten, ohne daß aber diese Maßregel auf einen gemeinsamen Beschluß zurückgeführt wird. Es war eine Amnestie, die bei dem Regierungsantritt neuer Herrscher nichts Ungewöhnliches ist, die auch z. B. Julian Apostata bei seiner Thronbesteigung eintreten ließ. Wenn ein gemeinsamer Beschluß vorgelegen hätte, würde Konstantin II sicherlich nicht verfehlt haben, in seinem Briefe darauf hinzuweisen.

Auch der Vorbericht zu den Festbriefen des Athanasius, der seine Rückkehr aus dem Exil in das Jahr 338 verlegt, besagt für die Datierung Seecks nichts. Denn diese Notiz steht in demselben Jahr, in dem der Tod Konstantins des Großen berichtet wird, der bekanntlich in das Jahr 337 fällt. Man wird deshalb entsprechend auch die Rückkehr des Athanasius so datieren müssen.

Die Gründe, die für die Verlegung dieses Ereignisses in das Jahr 338 geltend gemacht werden, sind also nicht stichhaltig, während für die andere Datierung viele Momente sprechen. Der Brief paßt zunächst vorzüglich in die Zeit nach dem Tode des großen Konstantin, wie sie Eusebius schildert.[2] Man konnte sich mit dem Gedanken an den Tod des Kaisers, der so lange mit fester Hand die Zügel der Regierung geführt hatte, nicht vertraut machen. Die Beamten verrichteten ihre Obliegenheiten im Namen des Kaisers, als ob er noch unter den Lebenden weilte. Es

[1] Athan. Hist. Arian. ad mon. c. 8 Migne P. gr. 25, 704.

[2] Eus. V. C. IV, 67.

herrschte eine gewisse Unsicherheit, wie es gewöhnlich nach dem Tode großer Herrscher, die durch ihre gewaltige Persönlichkeit ihre ganze Zeit ausgefüllt haben, zu geschehen pflegt. Man wußte nicht, wer das Erbe des Vaters antreten würde. In dieser Zeit mochte Konstantin II, noch unkundig der Bestimmungen des väterlichen Testamentes, als der Älteste der Söhne geglaubt haben, daß ihm eine hervorragende leitende Stellung unter seinen Brüdern bestimmt sei. So mag er sich berechtigt gefühlt haben, Athanasius, den er während seines Trierer Aufenthaltes schätzen gelernt hatte, eigenmächtig der alexandrinischen Gemeinde wiederzugeben, obwohl die Herrschaft über den Orient nicht ihm, sondern Konstantius zugefallen war.

Entscheidend jedoch für die Verlegung der Rückkehr des Athanasius in das Jahr 337 ist sein zehnter Festbrief.[1] Dieser war bestimmt, nach Epiphanie des Jahres 338 an alle ägyptischen Kirchen versandt zu werden;[2] er muß also eine gewisse Zeit vor diesem Termin abgefaßt worden sein. Aus dem Briefe geht mit großer Bestimmtheit hervor, daß er geschrieben ist, als die Verbannung bereits ihr Ende erreicht hatte, denn Athanasius spricht von den Leiden der Verbannung als etwas Vergangenem. Wo der Brief geschrieben ist, läßt sich schwer entscheiden. Während der erste Teil darauf schließen läßt, daß er auf der Rückreise aus dem Exil verfaßt worden ist,[3] scheint der Schluß anzudeuten, daß Athanasius sich schon in Alexandrien befindet. Denn wenn er zu Anfang seines Briefes betont, daß er die ganze Zeit abwesend war, daß ihn der Ort von seiner Gemeinde trennt, daß der Herr das Gebet aller, die sich in seinem Namen versammeln, vereinigt, als wären sie in der Nähe, daß der Herr ihn zu seiner Gemeinde führt, daß er jetzt

[1] Larsow a. a. O. S. 104 sqq.

[2] Nach Cassianus Coll. X, 2 war es Sitte, die Festbriefe peracta Epiphaniorum die zu versenden.

[3] Vielleicht geschah dieses in Viminacium, wo Athanasius mit Konstantius zusammentraf, oder in Konstantinopel, wo er bei der Anklage des Macedonius gegen den dortigen Bischof Paulus zugegen war. (Athan. Hist. Arian. ad mon. c. 7 Migne P. gr. 25, 701.)

von den Enden der Welt schreibe, so sagen diese Äußerungen deutlich, daß Athanasius zu der Zeit, als er den Brief schrieb, weder in Trier noch in Alexandrien sein konnte, sondern sich auf dem Wege zu seiner Diözese befand. Wenn wir aber am Schluß lesen, daß der Herr ihn wieder zu seiner heiligen Kirche hindurchgeleitet habe, damit er von hier nach altem Brauche an die Gemeinden schreiben und von ihnen Briefe empfangen könne, so setzt diese Äußerung voraus, daß Athanasius wieder in seiner Gemeinde weilt.[1]

Doch wie dem auch sei, so viel steht fest, daß die Verbannung zur Zeit der Abfassung des Briefes bereits abgeschlossen war. Da es der Osterbrief des Jahres 338 war, konnte Athanasius am 17. Juni 338 unmöglich noch in Trier in der Verbannung weilen.

Hefele[2] macht für die andere Datierung noch die Angabe Theodorets geltend, daß das Exil des Athanasius 2 Jahre und 4 Monate gedauert habe,[3] was auf den Sommer oder den Herbst des Jahres 338 deutet, wenn wir annehmen, daß er, nachdem seine Verbannung Ende 335 erfolgte, im Anfange des Jahres 336 in Trier anlangte. Sievers hat aber nachgewiesen, daß diese Angabe Theodorets auf einer mißverstandenen Auffassung einer Notiz der vita acephala des Athanasius beruhe,[4] wonach die Zeit der ganzen Abwesenheit des Athanasius von Alexandrien, von seiner Abreise zu dem Konzil von Tyrus bis zu seiner Rückkehr aus Trier, 2 Jahre 4 Monate 11 Tage betragen habe. Da Athanasius nach dem Vorberichte am 11. Juli (17. Epiph) 336 Alexandrien verließ, kommen wir, 2 Jahre 4 Monate 11 Tage weiter gerechnet,

---

[1] Eine ähnliche Inkonsequenz zwischen Anfang und Ende weist auch der dritte Festbrief auf, wo (Larsow a. a. O. S. 70) gesagt wird, daß Athanasius das Osterfest nicht bekannt machen könne, was später (a. a. O. S. 76) in aller Ausführlichkeit geschieht. Vgl. v. Gutschmid, Kl. Schriften II, 430.

[2] Hefele, Konziliengesch. I², 484.

[3] Theodor. H. e. II. 1 Migne P. gr. 82, 992 A.

[4] Zeitschr. f. hist. Theol. 1868 S. 99 sqq.

auf den 23. November (27. Athyr) 338, auf welchen Tag der Vorbericht tatsächlich seine Rückkehr aus Trier verlegt. Diese Angaben müssen natürlich um ein Jahr zurückdatiert werden, da die Synode von Tyrus, zu deren Besuch Athanasius Alexandrien verließ, im Jahre 335 stattfand. So erhalten wir auch auf diese Weise als Datum der Rückkehr des Athanasius aus dem Exil das Jahr 337. Ohne Zweifel hat Theodoret jene Angabe der vita acephala in seine Kirchengeschichte herübergenommen, wobei er aber die 2 Jahre und 4 Monate irrtümlich als die Zeit des Exils in Trier bezeichnete, während es in Wirklichkeit die Zeit der Abwesenheit von Alexandrien war.

Mit der Festlegung der Rückkehr des Athanasius in das Jahr 337 fallen alle Schwierigkeiten weg, die durch die Verlegung dieses Ereignisses in das Jahr 338 entstehen. Am 17. Juni 337 konnte sich Konstantin noch Cäsar nennen; auch steht seiner Anwesenheit in Trier zu dieser Zeit nichts im Wege. Es stimmen also sowohl die Überschrift als auch der Ort und das Datum zueinander. Da auch der Inhalt durchaus glaubwürdig ist und durch andere Zeugnisse bestätigt wird, so darf an der Echtheit des Briefes Konstantins II an die alexandrinische Gemeinde nicht gezweifelt werden.

XI. Der Tod des Arius.

In dem interessantesten Abschnitte seiner Untersuchung sucht Seeck nachzuweisen, daß der Bericht des Athanasius über den Tod des Arius, auf den alle anderen zurückgehen, eine Fälschung ist.

Zweierlei geht aus demselben hervor: erstens muß Arius vor seiner Aufnahme in die Kirchengemeinschaft gestorben sein, zweitens muß sein Tod in Konstantinopel unter dem Episkopate Alexanders erfolgt sein. An der Athanasianischen Erzählung ist aber nach Seeck kein wahres Wort; denn Arius kann nicht zu Lebzeiten Alexanders gestorben sein, da dieser schon vor der Synode zu Tyrus, wahrscheinlich im Jahre 330 aus dem Leben schied. Ferner

ist Arius nicht nur von den arianischen Bischöfen in Tyrus-Jerusalem in die Kirchengemeinschaft aufgenommen, was Athanasius ja schließlich ignorieren konnte, sondern auch von den nicänischen Vätern. (Seeck a. a. O. S. 35 sqq.)

Gegenüber diesen Einwänden gilt es zunächst festzustellen, wann Alexander von Konstantinopel gestorben ist. Man setzt seinen Tod gewöhnlich in das Jahr 336 oder in den Anfang des folgenden Jahres an, während Seeck zusammen mit Valesius dieses Ereignis in das Jahr 330 verlegt. Er stützt seine abweichende Datierung hauptsächlich auf eine Stelle der Athanasianischen Historia Arianorum ad monachos, die für die Feststellung des Todesdatums Alexanders auch sonst den Ausgangspunkt bildet.[1] Danach muß Paulus, der Nachfolger Alexanders, schon unter Konstantin Bischof gewesen sein, denn Athanasius bezeugt, daß er von ihm in die Verbannung geschickt worden ist. Was aber jeden Zweifel ausschließt, ist der Umstand, daß die Akten des Konzils von Tyrus im Jahre 335 von Paulus als Bischof unterzeichnet worden sind, wie die Fragmente des Hilarius bezeugen.[2] Da Philostorgius den Bischofswechsel unmittelbar nach der Gründung von Konstantinopel erzählt,[3] die am 11. Mai 330 stattfand, und nach Theodoret die Stadt damals noch Byzanz geheißen hat,[4] versetzt Seeck den Tod Alexanders in das Jahr 330. Diese Vermutung werde

---

[1] Athan. Hist. Arian. ad mon. c. 7 Migne P. gr. 25, 701 A B: *Καὶ γὰρ ὁ κατηγορήσας αὐτοῦ Μακεδόνιος, ὁ νῦν ἐπίσκοπος ἀντ᾽ αὐτοῦ γενόμενος, παρόντων ἡμῶν κατὰ τὴν κατηρορίαν, κεκοινώνηκεν αὐτῷ, καὶ πρεσβύτερος ἦν ὑπ᾽ αὐτὸν τὸν Παῦλον. Καὶ ὅμως, ἐπειδὴ Εὐσέβιος ἐπωφθαλμία, θέλων ἁρπάσαι τὴν ἐπισκοπὴν τῆς πόλεως (οὕτω γὰρ καὶ ἀπὸ Βηρύτου εἰς τὴν Νικομηδίαν μετῆλθεν), ἔμεινεν ἡ πρόφασις κατὰ Παύλου, καὶ οὐκ ἠμέλησαν τῆς ἐπιβουλῆς, ἀλλ᾽ ἔμειναν διαβάλλοντες. Καὶ τὸ μὲν πρῶτον εἰς τὸν Πόντον ἐξωρίσθη παρὰ Κωνσταντίνου, τὸ δὲ δεύτερον παρὰ Κωνσταντίου, δεθεὶς ἁλύσεσι σιδηραῖς εἰς Σίγγαρα τῆς Μεσοποταμίας ἐξωρίσθη.* In dem Migneschen Text steht auch an der ersten Stelle *Κωνσταντίου*, nach einer besseren Überlieferung, auf die dort hingewiesen wird, soll es heißen: *παρὰ Κωνσταντίνου.*

[2] Hilar. Frag. III, 13 Migne P. l. 10, 667.

[3] Philost. H. e. II, 10 Migne P. gr. 65, 472 C.

[4] Theodor. H. e. I, 19 Migne P. gr. 82, 961 B.



noch durch ein weiteres bestätigt. Athanasius schreibt an der oben angezogenen Stelle der Historia Arianorum ad monachos, daß er bei der Anklage des Macedonius gegen Paulus zugegen gewesen sei. Nun wissen wir aber aus seinen Festbriefen,[1] daß er sich am Ende des Jahres 331 am kaiserlichen Hofe in Nikomedien aufgehalten hatte, von wo er das nahe Konstantinopel, wo die Anklage jedenfalls stattgefunden hat, leicht hat erreichen können, wenn der Prozeß nicht vielleicht sogar vor Konstantin in Nikomedien selbst geführt worden ist. Wenn also Paulus schon 331 Bischof gewesen ist, so sei es angemessen, wenn man unter Anrechnung mehrerer Monate für die Verhandlungen wegen der strittigen Wahl und vielleicht für eine Sedisvakanz den Tod Alexanders in den Anfang des Jahres 330 verlegt. (Seeck a. a. O. S. 30, 31.)

Paulus, der Nachfolger Alexanders, ist also nach Seeck 330 oder 331 Bischof von Konstantinopel geworden und hat als solcher auf dem Konzil von Tyrus die Absetzung des Athanasius mitunterzeichnet. Es entsteht nun die Frage, wann er zum erstenmal von Konstantin, wie Athanasius berichtet, verbannt worden ist. Es kommen zwei Möglichkeiten inbetracht: entweder erfolgte die Verbannung vor dem Konzil von Tyrus oder nach demselben. Nehmen wir den ersten Fall an, so ergibt sich folgende Situation: Nach dem Tode Alexanders wird Paulus im Jahre 330 oder 331 von der orthodoxen Mehrheit in Konstantinopel zum Bischof gewählt, während Macedonius, der Kandidat der arianischen Partei, unterliegt. Hierauf wird er nach einiger Zeit von Konstantin nach Pontus verbannt. Auf dem Konzil von Tyrus erscheint der wegen seiner Orthodoxie verbannte Paulus plötzlich wieder als Bischof von Konstantinopel und zwar auf seiten der arianischen Partei und unterschreibt die Beschlüsse der Synode gegen Athanasius. Nach dem Konzil von Tyrus macht er wieder eine Schwenkung nach der orthodoxen Seite hin und wird infolgedessen von Konstantius nach Singara verbannt. Daß diese Kombination der

[1] Larsow a. a. O. S. 77, 80.



Tatsachen, wie sie sich aus der Hypothese Seecks ergibt, zu einer ganz unmöglichen Situation führt, leuchtet auf den ersten Blick ein.

Ziehen wir deshalb die zweite Möglichkeit inbetracht, daß Paulus nach dem Konzil von Tyrus von Konstantin verbannt wurde. Nachdem er im Jahre 330 oder 331 von der orthodoxen Partei zum Bischof gewählt war, erscheint er auf dem Konzil von Tyrus auf seiten der Arianer. Athanasius und sein Anhang befinden sich nach dem Konzil in der größten Bedrängnis, die katholischen Bischöfe werden verbannt, Athanasius selbst muß in das Exil nach Trier gehen. Trotz dieser bedrängten Lage tritt Paulus unvermutet wieder auf die Seite der orthodoxen Partei und wird infolgedessen von Konstantin nach Pontus verbannt. Diesen gesinnungslosen Menschen rühmt Athanasius später als festen Charakter und als Stütze der Orthodoxie.[1]

Die Verbindung der beiden Daten aus dem Leben des Paulus, seine Wahl zum Bischof im Jahre 330 oder 331 und seine Teilnahme am Konzil von Tyrus auf arianischer Seite, führt zu solchen Widersprüchen, daß ihre Glaubwürdigkeit sehr zweifelhaft erscheint. In der Tat müssen wir die Nachricht, daß Paulus am Konzil von Tyrus teilgenommen und die Beschlüsse desselben gegen Athanasius unterschrieben hat, als sehr verdächtig zurückweisen. Sie stammt aus dem Rundschreiben der arianischen Synode von Philippopolis, das so viel falsche Angaben und Schmähungen gegen Athanasius und seine Anhänger enthält, daß wir die für die orthodoxe Partei ungünstigen Nachrichten nur mit der größten Vorsicht aufnehmen dürfen.[2] Die Behauptung,

---

[1] Athan. Hist. Arian. ad mon. c. 7 Migne P. gr. 25, 701.

[2] Die Echtheit des dritten Fragmentes des Hilarius, in dem sich dieses Rundschreiben findet, wird übrigens von einigen Forschern bestritten, — abgesehen von den älteren, wie z. B. Stiltink (Acta Sanctorum, Sept. VI, 577 sqq.) — von Bardenhewer (Patrologie, 2. Aufl. S. 358), der nur das erste Fragment für echt erklärt, während Fechtrup (Wetzer-Welte V², 2051) an der Echtheit des ersten und zweiten Fragmentes festhält. Demgegenüber hat sich neben anderen in neuester Zeit Schicktanz (Die Hilariusfragm. Breslau (Diss.) 1905) für den hilarianischen Ursprung der Fragmente ausgesprochen mit Ausnahme von Frag. XII, XIV, XV.



daß Paulus die Beschlüsse der Synode von Tyrus gegen Athanasius unterschrieben hat, widerspricht auch vollständig seiner sonstigen Haltung. Denn nicht nur Athanasius rühmt ihn als eifrigen Vertreter des orthodoxen Glaubens, sondern er wird auch in dem Rundschreiben selbst als ein solcher hingestellt. Neben dem großen alexandrinischen Bischof war er wohl derjenige, der wegen seiner Rechtgläubigkeit die meisten Verfolgungen zu erdulden hatte. Wir werden deshalb jene Nachricht als unglaubwürdig zurückweisen.

Auch die Nachrichten des Philostorgius und Theodoret können die Verlegung des Todes Alexanders in die Zeit vor dem Konzil von Tyrus nicht sicherstellen. Sie sind beide in jener Frage anscheinend schlecht informiert, denn sie berichten übereinstimmend, daß auf Alexander sofort Eusebius als Bischof von Konstantinopel folgte, obwohl dazwischen noch die Regierungszeit des Paulus lag. Philostorgius [1] erzählt allerdings den Tod Alexanders nach der Gründung von Konstantinopel, die nach Seeck am 11. Mai 330 erfolgte. Es ist aber mit seiner Chronologie so schlecht bestellt, daß man aus dieser Aufeinanderfolge nicht schließen darf, daß Alexander tatsächlich kurze Zeit nach der Gründung von Konstantinopel gestorben ist. Wie wenig zuverlässig seine chronologischen Angaben sind, geht daraus hervor, daß er die Bischofsweihe des Athanasius von Alexandrien, die 326 oder spätestens 328 stattfand, erst nach dem Tode Alexanders von Konstantinopel berichtet.[2]

Auch die Angabe Theodorets, daß Konstantinopel noch Byzanz geheißen habe, als Alexander starb, beweist nichts für die Datierung Seecks, denn die Stadt hat nachweislich schon 325 Konstantinopel geheißen.[3] Wollte man daher

[1] Philost. H. e. II, 10 Migne P. gr. 65, 472 C. Wir finden hier die Nachricht, daß Konstantinopel im 28. Regierungsjahre Konstantins gegründet worden ist, was in das Jahr 333 verweisen würde. Aber Franchi di Cavalieri hat nachgewiesen, daß ursprünglich in dem Text das 25. Jahr angegeben war. (Studi e documenti di storia e diritto 1897, S. 97 cfr. Hermes, Zeitschr. f. klass. Phil. XXXVI, S. 336.)

[2] Philost. H. e. II, 11.

[3] Das hat Seeck selbst nachgewiesen (Hermes, Zeitschr. f. klass. Phil. XXXVII, 156 und Zeitschr. f. Rechtsgesch. rom. Abt. 1889, 196).



die Angabe Theodorets ernst nehmen, so müßte man den Tod Alexanders noch in die Zeit vor 325 verlegen, was natürlich nicht angängig ist.

Der Nachweis, daß Alexander im Jahre 330 gestorben ist und Paulus kurz nachher sein Nachfolger wurde, ist also nicht erbracht. Wenn wir aber das Todesdatum Alexanders positiv feststellen sollen, geraten wir in Verlegenheit, da wir in dieser Frage bei dem Mangel bestimmter Nachrichten ganz auf Vermutungen angewiesen sind.

Athanasius berichtet an der von Seeck angezogenen Stelle,[1] daß Macedonius, der Kandidat der arianischen Partei, gegen Paulus eine Anklage vorgebracht habe, bei der er zugegen gewesen sei. Diese Nachricht gibt uns einen festen Ausgangspunkt für die Bestimmung des Zeitpunktes der Wahl des Paulus zum Bischof und damit zugleich des Todes Alexanders.

Es muß zuerst festgestellt werden, wann sich Athanasius in jener Zeit in Konstantinopel — sicherlich hat die Anklage des Macedonius hier stattgefunden — aufgehalten hat. Urkundlich nachweisen läßt sich sein Aufenthalt in der Reichshauptstadt gegen Ende des Jahres 335, als er aus Tyrus geflohen war, um sich bei dem Kaiser über die arianischen Bischöfe zu beschweren. In dieser Zeit war aber Alexander jedenfalls zu sehr mit seinem eigenen Schicksal beschäftigt, als daß er sich um die Verhältnisse der konstantinopolitanischen Gemeinde gekümmert hätte. Er wird vielmehr erst später, im Herbst des Jahres 337 auf seiner Rückkehr aus dem Trierer Exil Zeuge der Wahlstreitigkeiten gewesen sein. Wir haben zwar keinen positiven

---

Es sind nämlich Münzen von Fausta und Krispus gefunden worden, die in dem Abschnitt das Zeichen der Prägstätte Konstantinopel tragen. Da nun Krispus 326 getötet wurde, so ist es unzweifelhaft, daß Konstantinopel schon vor 326 diesen Namen erhalten hat. Jedenfalls fand die Namensnennung aus Anlaß des Sieges über Licinius statt, wie es auch der Anonymus Valesianus berichtet: Constantinus autem ex se Byzantium Constantinopolim nuncupavit, ob insignem victoriae memoriam. Chron. min. I, 10 ed. Mommsen.

[1] Athan. Hist. Arian. ad mon. c. 7 Migne P. gr. 25, 701 A B.



Beweis dafür, daß er damals Konstantinopel berührt und sich dort aufgehalten hat, aber wir können das mit größter Wahrscheinlichkeit vermuten. Aus dem Westen des Reiches führte die alte römische Heerstraße durch das Donautal nach dem Ostreiche. Daß Athanasius diesen Weg und nicht vielleicht den über die Alpen und Italien eingeschlagen hat, um nach Alexandrien zu gelangen, geht daraus hervor, daß er auf der Rückreise von Trier in Viminacium, das an der Donau liegt, mit Konstantius zusammengetroffen ist.[1] Dieser Weg mußte ihn über Konstantinopel führen. Daß er hier in der Reichshauptstadt nach einer so beschwerlichen Reise Rast machte, ist wohl nicht zu bezweifeln. Hier wird er demnach im Spätherbst 337 (am 23. November hält er nach dem Vorberichte schon seinen Einzug in Alexandrien) bei dem Prozeß gegen Paulus zugegen gewesen sein. Da dieser jedenfalls durch die strittige Wahl veranlaßt worden war, so müssen wir annehmen, daß sie nicht lange vorher stattgefunden hat. Somit wäre vielleicht der Tod Alexanders, des Vorgängers des Paulus, in den Anfang des Jahres 337 oder in das Ende des Jahres 336 zu versetzen.

Auf Grund dieser Vermutung läßt die in Frage stehende Stelle bei Athanasius nur eine Deutung zu. Nachdem Alexander Ende 336 oder Anfang 337 gestorben war, wurde Paulus von der Mehrheit zum Bischof gewählt. Die Minorität mit dem Gegenkandidaten Macedonius an der Spitze trat gegen die Wahl auf, und es entstanden infolgedessen Unruhen, die Konstantin kurzerhand dadurch beseitigte, daß er Paulus nach Pontus verbannte.[2] Doch das Exil kann nicht lange gedauert haben, denn sicherlich ist Paulus zusammen mit den übrigen Bischöfen nach dem Tode des Kaisers in die Heimat zurückgerufen worden. Macedonius hatte aber auch jetzt seinen Widerstand gegen Paulus noch nicht aufgegeben, sondern brachte eine neue Anklage gegen seinen Bischof vor. Athanasius, der damals auf der Rück-

---

[1] Athan. Apol. ad Const. c. 5 Migne P. gr. 25, 601 B.

[2] Nach Sokrates (H. e. II, 6 Migne P. gr. 67, 192, 93) und Sozomenus (H. e. III, 4 Migne P. gr. 67, 1040) folgte die Verbannung gleich auf die Wahl.



reise von Trier in Konstantinopel Halt machte, war bei der Anklage zugegen. Im Laufe der Verhandlung stellte sich aber die Unrechtmäßigkeit derselben heraus, so daß Macedonius zu der Gemeinschaft mit seinem Bischof zurückkehrte und Presbyter unter ihm war. Später nahm jedoch Eusebius von Nikomedien den Kampf gegen Paulus wieder auf und brachte ihn durch seine Intrigen zu Falle.

Der Bericht des Athanasius macht es somit durchaus wahrscheinlich, daß Alexander am Ende des Jahres 336 oder am Anfang des folgenden Jahres gestorben ist. Sokrates und Sozomenus setzen zwar dieses Ereignis fälschlich um das Jahr 340 an, aber sie verlegen es jedenfalls in die Zeit nach dem Konzil von Tyrus. Dieselbe historische Tradition finden wir fast durchgehends bei den byzantinischen Chronisten, so in dem Chronographeion syntomon,[1] in der Chronographie des Theophanes,[2] bei Michael Glykas[3] und bei Johannes Zonaras.[4] Wenn auch ihre Angaben keinen selbständigen Wert haben, weil ihre Werke Kompilationen aus einer späteren Zeit sind, so sind sie immerhin bemerkenswert, weil ihre chronologischen Angaben zum Teil aus den offiziellen Bischofslisten stammen. Durch ihr fast einstimmiges Zeugnis beweisen sie, daß die historische Tradition dahin lautete, daß Alexander erst nach dem Konzil von Tyrus gestorben sei.[5] Wir müssen also den Einwand Seecks gegen den Athanasianischen Bericht vom Tode des Arius, daß Alexander in der Zeit, die jene Erzählung voraussetzt, nicht mehr gelebt haben kann, auf Grund dieser Feststellung zurückweisen.

---

[1] Eus. Chron. II. append. IV, S. 79 ed. Alfred Schöne.

[2] Theophanes, Chronogr. ed. de Boor.

[3] Michael Glykas Chron., Migne P. gr. 158, 471.

[4] Joh. Zonaras Epit. histor. XIII, 11 S. 207 ed. Teubner. Soweit ich ersehe, verlegt nur das Chronicon Paschale (Migne P. gr. 92, 702) den Tod Alexanders in die Zeit vor dem Konzil von Tyrus.

[5] Neuerdings hat sich Franz Fischer (Comment. philol. Ienenses 1—3, 314) in einer Untersuchung über konstantinopolitanische Bischofslisten eingehend mit unserer Frage beschäftigt. Er zieht bei seiner Untersuchung eine ganze Reihe dieser Verzeichnisse, darunter einige bisher noch nicht edierte heran, wobei er zu dem Resultate gelangt, daß der Tod Alexanders im Jahre 337 erfolgt ist.



Arius muß weiterhin gestorben sein, ehe er in die Kirchengemeinschaft aufgenommen wurde. Nun ist er aber nach Seeck schon von den Vätern des nicänischen Konzils wieder in Gnaden aufgenommen worden, wie der Brief beweist, in dem Eusebius und Theognis um Rückberufung aus dem Exil bitten.[1] Wenn also Athanasius berichtet, daß Arius vor seiner Aufnahme in die Kirchengemeinschaft gestorben sei, so widerspricht das der klaren Aussage jener Urkunde. In einer längeren Untersuchung (S. 77 ff.) ist gezeigt worden, daß der Brief der beiden Bischöfe unzweifelhaft eine Fälschung ist, die zu dem Zwecke angefertigt wurde, um nachzuweisen, daß Arius von dem Konzil zu Nicäa wieder rehabilitiert worden sei. Die Berufung auf dieses Zeugnis ist also wertlos. Allerdings ist Arius später durch die arianischen Bischöfe auf dem Konzil von Tyrus in die Kirchengemeinschaft aufgenommen worden. Daß Athanasius aber dieser Tatsache keine Bedeutung beilegt, ist von seinem Standpunkte aus ganz selbstverständlich. Die Grundlagen des athanasianischen Berichtes über den Tod des Arius sind somit durchaus solide.

Gehen wir jetzt zu den Berichten selbst über. Der ältere kürzere aus dem Jahre 356 steht in dem Briefe an die ägyptischen und libyschen Bischöfe,[2] der spätere ausführlichere aus dem Jahre 358 in dem Schreiben an Serapion.[3] Seeck findet zwischen beiden Versionen namhafte Unterschiede; er konstatiert in dem späteren Berichte eine Verschärfung der Darstellung, wie Athanasius überhaupt mit den Jahren in seinen Erfindungen immer kühner und fruchtbarer geworden sei. (Seeck a. a. O. S. 47.)

Der Brief an die ägyptischen und libyschen Bischöfe erzählt den Hergang folgendermaßen: Auf Betreiben der Arianer beruft Konstantin Arius zu sich und befiehlt ihm, ein schriftliches Glaubensbekenntnis vorzulegen. Arius

[1] Socr. H. e. I, 14 Migne P. gr. 67, 112, 13.

[2] Athan. Epist. ad ep. Aeg. et Lib. c. 18, 19 Migne P. gr. 25, 580 sqq.

[3] Athan. Epist. ad Serap. c. 2, 3 Migne P. gr. 25, 685 sqq.



kommt der kaiserlichen Aufforderung zwar nach, umgeht aber in dem Bekenntnis geschickt den eigentlichen Kernpunkt der Sache. „Wenn du nichts weiter im Sinne hast," sagt der Kaiser darauf, „so rufe die Wahrheit zum Zeugen an; denn der Herr wird dich, wenn du einen Meineid geleistet hast, strafen." Arius schwört darauf, daß er nichts anderes im Sinne habe, aber auch nie etwas anderes gesagt oder gemeint habe, als was in dem Bekenntnis stehe.

Ähnlich berichtet der Brief an Serapion. Arius sei vor den Kaiser berufen worden, der ihn gefragt habe, ob er an dem Glauben der katholischen Kirche festhalte. Darauf habe Arius einen Eid geleistet, daß er den rechten Glauben habe, und überreichte ein Glaubensbekenntnis, in dem er aber das verschwieg, um dessentwillen er von Alexander exkommuniziert worden sei. Nachdem er also geschworen hatte, daß er nicht das gelehrt habe, weswegen er von Alexander bestraft worden sei, habe ihn der Kaiser mit den Worten entlassen: „Wenn dein Glaube der rechte ist, so hast du gut geschworen; wenn aber nicht, so wird dich der Herr nach deinem Schwur richten."

Die beiden Berichte stimmen, abgesehen von kleinen Unterschieden, bis hierhin überein. Nach dem Briefe an Serapion leistet Arius allerdings den Eid unaufgefordert am Anfang der Audienz, während dieses nach dem anderen Bericht auf Befehl des Kaisers nach Vorlegung des Glaubensbekenntnisses geschieht. Aber diese geringfügigen Unterschiede lassen sich sehr gut dadurch erklären, daß Athanasius nicht selbst Zeuge der erzählten Vorgänge war, sondern sie, wie er berichtet, aus dem Munde des Presbyters Makarius erfahren hat. Übrigens legt auch Seeck hierauf kein großes Gewicht. Den Hauptbeweis für seine Behauptung, daß der Bericht des Athanasius eine Fälschung sei, sieht er vielmehr in der Erzählung von dem Tode des Arius selbst. In dem Briefe an die Bischöfe Ägyptens und Libyens heißt es nämlich gleich nach der Erzählung von der Audienz, daß Arius, nachdem er den Palast verlassen hatte, hinstürzte und in der Mitte zerbarst, gleichsam zur Strafe für seinen

Meineid.[1] Diese Erzählung müsse von jedem Unbefangenen so interpretiert werden, als ob gleich nach dem Verlassen des Palastes der Tod eingetreten sei, während nach dem anderen Berichte an Serapion der Tod des Arius in der hinlänglich bekannten Weise erst später erfolgte. Allerdings fügt Athanasius in dem ersten Berichte die Erzählung der Begebenheiten, die zwischen der Audienz und dem Tode lagen, gleich im nächsten Kapitel hinzu, aber für einen jeden, der nur ein wenig philologische Schulung besitze, sei es auf den ersten Blick klar, daß diese Fortsetzung ein späterer Zusatz sei. Athanasius hat nämlich nach Seeck diesen Brief an die ägyptischen und libyschen Bischöfe einer späteren Redaktion unterzogen und bei derselben, da er inzwischen das Märchen von dem plötzlichen Tode des Arius in dem Briefe an Serapion schon weiter ausgesponnen hatte, unter anderem auch den Bericht in jenem Briefe entsprechend umgeändert, damit die beiden Versionen nicht in zu schroffem Widerspruch ständen. (Seeck a. a. O. S. 39, 40.)

Daß Athanasius diese Schrift einer späteren Redaktion unterzogen hat, erscheint nach den Ausführungen Seecks durchaus wahrscheinlich. Es liegt aber kein Grund vor, gerade an dieser Stelle eine spätere Umarbeitung anzunehmen; denn die Wiederaufnahme der Erzählung, die allerdings auf den ersten Blick befremdet, erscheint bei genauerer Untersuchung ganz natürlich.

In Kapitel 18 des Briefes an die ägyptischen und libyschen Bischöfe fragt Athanasius die Arianer, nachdem er vorher ihr Lehrsystem dargelegt hat, warum sie nicht zugeben, daß sie in Wirklichkeit das lehren, sondern durch allerlei Sophismen ihre wahren Ansichten zu verbergen suchen. Aber darin befolgen sie nur die Praxis ihres Meisters Arius. Denn auch dieser gehorchte zwar der Aufforderung des Kaisers, seinen Glauben zu bekennen, er verbarg aber dabei seine wahren Ansichten. Als ihn der Kaiser aufforderte zu beschwören, daß er nichts anderes im

[1] Athan. Epist. ad ep. Aeg. et Lib. c. 18 Migne p. gr. 25, 581 A: *ἀλλ' εὐθὺς ἐξελθών, ὥσπερ δίκην δούς, κατέπεσε, καὶ πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησε μέσος.*



Sinne habe, als was er in dem schriftlichen Glaubensbekenntnisse niedergelegt habe, da schwur er, nie etwas anderes gelehrt zu haben. Darauf verließ er den Palast und fiel gleichsam zur Strafe tot hin.

Ich habe absichtlich den Bericht vom Tode des Arius im Anschluß an die vorhergehenden Ausführungen hier noch einmal wiedergegeben, da er in diesem Zusammenhange ein ganz anderes Bild gibt. Vor allem muß hervorgehoben werden, daß Athanasius durchaus nicht die Absicht hat, an jener Stelle einen Bericht über den Tod des Arius zu geben. Er will vielmehr nur die Praxis der Arianer illustrieren, die ebenso wie ihr Meister ihre Lehre immer zu vertuschen suchten. Dieses Moment des Verbergens der eigentlichen Ansicht tritt in dem Berichte in den Vordergrund. Arius gehorchte zwar der Aufforderung des Kaisers, er verheimlichte aber den eigentlichen Kernpunkt der Sache. Auch in dem Eidschwur des Arius und in den Schlußworten des Kaisers tritt dieses Moment hervor. Seeck tut deshalb jener Stelle Zwang an, wenn er sie in erster Reihe als Bericht vom Tode des Arius auffaßt.

Um die Charakteristik des Verhaltens der Arianer und des Arius zu einem gewissen Abschluß zu bringen, erzählt Athanasius gleich hier in kurzen Worten das Ende des Arius, das er gleichsam als Strafe für sein Vergehen hinstellt. Daß er aber diese Worte nicht so aufgefaßt wissen will, als ob der Tod sofort nach dem Verlassen des Palastes eingetreten wäre, ergibt sich aus dem Folgenden. Die vorausgegangene Erzählung bietet Athanasius nämlich die Gelegenheit, sich über das Ende des Arius des näheren zu verbreiten, was er auch in der gleichen Weise tut, wie in dem Briefe an Serapion. Wenn Athanasius diese Stelle tatsächlich später hinzugefügt hätte, damit die Erzählung in nicht zu großem Gegensatze zu der späteren Fassung in dem Briefe an Serapion stände, so hätte er jenen Passus, wo er von dem plötzlichen Tode des Arius spricht, als ob er gleich nach der Audienz bei Konstantin eingetreten wäre, sicher fortgelassen; denn gerade darin gehen die beiden Berichte ja wesentlich auseinander.



So erklärt sich also der doppelte Bericht ganz natürlich aus dem Zusammenhange, ohne daß wir an dieser Stelle eine spätere Redaktion anzunehmen brauchen. Aber es bleibt immerhin noch die große Schwierigkeit in der Äußerung des Athanasius bestehen, daß Arius sofort nach dem Verlassen des Palastes gestorben sei, was offenbar nicht der Wahrheit entspricht und was er auch in der Fortsetzung anders darstellt.

Die Worte: *Καὶ πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησε μέσος,* mit denen Athanasius das Ende des Arius beschreibt, sind offenbar dem Berichte der Apostelgeschichte (Act. Ap. I, 18) über den Tod des Judas Ischariot entnommen, worauf auch Seeck (a. a. O. S. 35) hinweist. Als nun Athanasius das Ende des Arius mit den Worten der Heiligen Schrift beschrieb, kam ihm jedenfalls eine andere Schriftstelle ins Gedächtnis, die auch von Judas handelt, wo es heißt, daß dieser beim letzten Abendmahl, als der Herr ihm den Bissen gereicht hatte, aus dem Speisesaal hinausging.[1] Diese beiden Stellen hat Athanasius jedenfalls bewußt oder unbewußt kombiniert, und so ergab sich in seiner Darstellung das: *εὐθὺς ἐξελθὼν . . . καὶ πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησε μέσος.* Denn offenbar will Athanasius hier einen Vergleich zwischen dem Tode des Judas und des Arius andeuten. Dieser Vergleich paßt nicht nur auf den Tod selbst — natürlich nicht in streng medizinischem Sinne aufgefaßt —, sondern auch auf die diesem vorangehenden Ereignisse, auf das Verlassen des Speisesaales bezw. des kaiserlichen Palastes nach dem Verrat.

Somit ist der Athanasianische Bericht vom Tode des Arius in allen seinen Einzelheiten durchaus glaubwürdig. In der Tat, wie sollte auch ein Mann von so ernstem Charakter wie Athanasius auf den horrenden, widerlich schmutzigen Einfall kommen, seinen Gegner auf einem — Abort sterben zu lassen! Gesetzt den Fall, Athanasius habe wirklich das Märchen vom Tode des Arius ersonnen, dann hätte er doch hundert andere Todesarten gehabt, durch die er Arius hätte sterben lassen können. Wenn er schon lügen

[1] Joh. XIII, 30: *λαβὼν οὖν τὸ ψωμίον ἐκεῖνος εὐθέως ἐξῆλθεν.*

wollte, so hätte er ihn auf offenem Markte vor dem Palast des Kaisers mitten in dem Menschengewühl der Hauptstadt von einem Blitz erschlagen oder auf eine ähnliche Weise sterben lassen können, die wenigstens für sich den Vorzug des Grandiosen gehabt hätte, in der sich das Strafgericht Gottes über den Häresiarchen in seiner vollen Großartigkeit gezeigt hätte. Gerade durch jenen Umstand erhält die Erzählung in hervorragender Weise das Gepräge der Wahrheit. Die Angabe, daß der Presbyter Makarius, der sich damals gerade in Konstantinopel aufhielt, der Gewährsmann des Athanasius gewesen sei, erhöht noch die Glaubwürdigkeit des Berichtes. Denn wir wissen auch aus anderen Zeugnissen, daß Makarius diplomatischer Agent des alexandrinischen Bischofs in der Reichshauptstadt gewesen ist.[1]

Schlußwort.

Werfen wir zum Schluß noch einen kurzen Rückblick auf unsere Untersuchung. Wir sind Seeck auf seinen kritischen Gängen Schritt für Schritt gefolgt; seine Hypothesen mußten aber nach eingehender Prüfung als unhaltbar abgelehnt werden. Besonders aber haben wir die Beurteilung des Athanasius durch Seeck zurückweisen müssen. Der große Vorkämpfer der Orthodoxie erscheint dort als ein Mann, der im Interesse seiner Partei vor keiner Lüge zurückschreckt, selbst nicht vor der offenen Fälschung und der verleumderischen Beschimpfung seines toten Gegners. Seeck spricht dieses Urteil zwar selbst nicht aus; er entschuldigt sogar die Handlungsweise des Athanasius damit, daß die Moralbegriffe im vierten Jahrhundert andere waren, daß er in seiner Zeit ein Mann von imponierender Sittlichkeit gewesen sein kann, auch wenn er unseren moralischen Anforderungen nicht entspricht. (Seeck a. a. O. S. 33, 34.) Aber immerhin ergibt sich jenes Urteil als Konsequenz aus der Untersuchung Seecks. Demgegenüber ist festgestellt worden, daß die gegen Athanasius erhobenen Vorwürfe

[1] Athan. Apol. c. Arian. c. 60 Migne P. gr. 25, 360 A.

durchaus unbegründet sind, seine historische Glaubwürdigkeit erweist sich über jeden Zweifel erhaben. Athanasius hat allerdings kein rein historisches Interesse an den Ereignissen, die er schildert; er trägt in seine Schriften sehr viel von der Hitze des Kampfes hinein, in dem er stand, weshalb auch in ihnen das apologetische und dogmatisch-polemische Moment vorwaltet. Aber wo er ein historisches Faktum berichtet, da können wir ihm unbedingt Glauben schenken, wenn er sich auch in der persönlichen Beurteilung der einzelnen Personen und Ereignisse von einem gewissen Subjektivismus nicht freihält.

Forschungen
zur
Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben
von

Dr. A. Ehrhard,
o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

und

Dr. J. P. Kirsch,
o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Siebenter Band.

Zweites Heft:

Andreas Freiherr v. Di Pauli,

Die Irrisio des Hermias.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1907.

Die

Irrisio des Hermias

von

Andreas Freiherrn v. Di Pauli.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1907.



Die Drucklegung der Schrift »Die Irrisio des Hermias von Andreas Freiherrn v. Di Pauli« wird hierdurch gestattet.

Paderborn, den 6. April 1907.

Das Bischöfliche General-Vikariat.

Schnitz.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Der Stand der Frage.

Hermias des Philosophen Verspottung der nichtchristlichen Philosophen (*Ἑρμείου φιλοσόφου διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων*) ist eine satyrische Schrift voll launigen und oft derben Humors auf die Meinungsverschiedenheiten der griechischen Philosophen bezüglich des Wesens der Seele und der Fundamentalprinzipien der Dinge. Das kleine Schriftchen war früher aus nur 12 Handschriften bekannt, von denen keine über das XV. Jahrhundert hinabreicht;[1] dazu kamen später cod. Patmens. 202,[2] cod. 2937 der Bibliothek des Pilor in Saragossa, cod. 40 der Palastbibliothek von Madrid und cod. Braid. A D XV 9 (Brera in Mailand), letztere drei dem XVI. Jahrhundert angehörig.[3] Von all diesen Handschriften verdient unstreitig cod. Patmens. 202 den Vorzug, der nach J. Sakkelion aus dem X. Jahrhundert stammt. R. Knopf,[4] der die betreffende Handschrift einer eingehenden Untersuchung unterzog, setzt sie frühestens ans Ende des XI., besser ins XII. Jahrhundert.

Da das Schriftchen weder im Altertum noch im Mittelalter irgend einmal erwähnt wird, ist man bezüglich der Zeit der Abfassung und der Person des Autors lediglich auf Vermutungen angewiesen. Ein weiterer Umstand, der eine diesbezügliche Untersuchung bedeutend erschwert, ist, daß sich

---

[1] Ausführlicher handelt hierüber Otto, Corp. Apol. IX, Proleg. p. XII ss., vgl. Harnack, Texte u. Unters. I (1882), 74; ders., Altchristl. Lit. I (1893), 782—783.

[2] *Πατμιακὴ βιβλιοθήκη* (Athen 1890), p. 113.

[3] nach Ehrhard, Altchristl. Lit. I (1900), 252.

[4] Ztschr. f. wissensch. Theol. XLIII (1900), 629, jedoch sind nich alle Lesarten dieser Handschrift zu bevorzugen.

aus dem Schriftstück selbst keinerlei Anhaltspunkte ermitteln lassen, die eine einigermaßen genaue Datierung ermöglichen. Man ist deshalb auch sehr geteilter Ansicht, welcher Zeit man die Irrisio zuzuweisen hat.

Bezüglich der Untersuchungen, die sich mit unserer Schrift befassen, ist zu bemerken, daß sie durchwegs zu keinem befriedigenden Resultat geführt haben, was wohl daraus zu erklären ist, daß man einerseits Kriterien, die als solche in der Beweisführung nicht ausschlaggebend sein können, allzusehr berücksichtigte, anderseits aber man sich eigentlich nie recht klar über den zeitgeschichtlichen Charakter der Irrisio geworden ist. Eine neuerliche Prüfung der Gründe wird deshalb gewiß nicht überflüssig sein.

Im folgenden sollen zur beiläufigen Orientierung über den Stand der Frage die wichtigsten Datierungsversuche in älterer und neuerer Zeit erwähnt werden. — Lambecius[1] identifizierte in Anschluß an Tentzel unseren Hermias mit dem Kirchenhistoriker Hermias Sozomenus und zwar in Hinsicht auf einige Stellen in der Kirchengeschichte des letzteren (I, 18; II, 5; III, 17; V, 1), wo von den heidnischen Philosophen die Rede ist. Cave,[2] der die Haltlosigkeit dieser Ansicht mit schlagenden Gründen erwies, macht mit Recht die stilistischen und sachlichen Differenzen beider Texte, sowie den Umstand dagegen geltend, daß Hermias Sozomenus nicht Philosoph, sondern Sachwalter war, und verlegte unsere Schrift in jene Zeit, wo der Kampf zwischen Christentum und Heidentum bezw. griechischer Philosophie noch recht lebendig war. Der Benediktiner P. Lumper[3] entscheidet sich mit guten Gründen für das III. Jahrhundert als Lebenszeit des Verfassers. Maranus[4] schwankt zwischen dem II. und III. Jahrhundert. Weitere Datierungsversuche in älterer Zeit glauben wir übergehen zu dürfen, zumal Otto (l. c. p. XXXIV ss.) ausführlich hierüber handelt.

---

[1] Comment. de Bibl. Caes. Vindob. lib. VII (Vindob. 1781), p. 54.
[2] Script. eccl. hist. litt. I (Basel 1741), p. 81.
[3] Hist. theol.-critica III (Aug. Vind. 1784), p. 123.
[4] De apolog. saec. sec. bei Otto l. c. p. 310 s.

In neuerer Zeit hat Menzel,[1] der Herausgeber der Irrisio, gewichtige Bedenken gegen die Verlegung unserer Schrift in das apologetische Zeitalter erhoben und setzte die Lebenszeit des Autors nicht vor das V. Jahrhundert an. Es fehlte nicht an gegenteiligen Ansichten, die sich entschieden gegen eine so späte Datierung aussprachen. Vor allem trat Otto,[2] der das Verdienst hat, das Beste über diesen Gegenstand gesagt zu haben, energisch der Ansicht Menzels entgegen, indem er ihre Haltlosigkeit mit viel Geschick dartat. Hingegen fühlte sich Diels[3] bewogen, gegen Otto für Menzel Stellung zu nehmen und des letzteren Hypothese mit wenig stichhaltigen Gründen Halt zu verschaffen. Auf Diels werden wir im Verlaufe der Abhandlung zu sprechen kommen. Man muß sagen, daß im allgemeinen die Ansicht, Hermias habe in apologetischer Zeit oder wenig später geschrieben, trotz Menzel viele Freunde hatte. Möhler[4] anerkennt das hohe Altertum unserer Schrift, Alzog[5] folgert richtig aus dem Umstand, daß der Verfasser die Irrtümer und das Benehmen der Philosophen so lebhaft schildert, daß er zu einer Zeit gelebt haben müsse, als das Philosophentum noch in Blüte und Ansehen stand, also im III. Jahrhundert, Nirschl[6] verlegt unsere Schrift an das Ende des II. oder Anfang des III. Jahrhunderts, Schmid[7] gegen Anfang des III. Jahrhunderts, Fessler-Jungman[8] in das II. Jahrhundert. G. Krüger[9] spricht sich ebenfalls für das II. Jahrhundert als Abfassungszeit der Irrisio aus und behält auch späterhin[10] diese Ansicht bei. Funk[11] setzt das Schriftchen in das III. Jahrhundert,

[1] Ed. W. F. Menzel (Lugdun. Batav. 1840), p. 5 ss.
[2] l. c. p. XXXVII ss.
[3] Doxographi Graeci (Berol. 1879), p. 259 ss.
[4] Patrologie I (Regensburg 1840), S. 304.
[5] Handbuch d. Patrologie (Freiburg i. Br. 1876), S. 95 f.; desgleichen auch in seinem Grundriß der Patrologie (Freiburg i. Br. 1869), S. 85.
[6] Patrol. u. Patrist. I (Mainz 1881), S. 177.
[7] Grundlinien d. Patrol. (Freiburg i. Br. 1895), S. 58.
[8] Instit. patrol. I (Oeniponte 1890), p. 235.
[9] Gesch. d. altchristl. Lit. (Freiburg i. Br. 1898), S. 85.
[10] Realenzykl. f. protest. Theol. VII (Leipzig 1899), S. 756.
[11] Lehrb. d. Kirchengesch. (Paderborn 1898), S. 91.

Bardenhewer[1] in das II. oder III. Jahrhundert, neuestens[2] nur in das III. Jahrhundert, Ehrhard[3] in das II. Jahrhundert. W. Widmann[4] und W. Gaul[5] scheinen sich desgleichen für das II. Jahrhundert zu entscheiden. Rauschen[6] verlegt die Schrift ins Ende des II. oder ins III. Jahrhundert. Kihn[7] läßt Hermias um 230 sterben, wobei er sich wohl von Bardenhewer hatte bestimmen lassen. Der Ansicht Diels' ist Harnack[8] beigetreten, der die Irrisio ins nachkonstantinische Zeitalter versetzt und diese seine Ansicht auch neuerdings[9] zu begründen sucht. P. Wendland[10] hat auf Grund der Beobachtung einer Ähnlichkeit unserer Schrift mit dem Dialog „Theophrastus" des Äneas von Gaza[11] die etwas phantastische Hypothese aufgestellt, daß unser Hermias wohl identisch sein könnte mit dem gleichnamigen Adressaten des 129. Briefes des Prokopius von Gaza.[12] Über die Unrichtigkeit dieser Vermutung werden wir unten des näheren handeln. W. Christ[13] war früher der Ansicht Diels' beigetreten, neuerdings[14] verlegt er die Schrift in das II. Jahrhundert.

---

1 Patrologie (Freiburg i. Br. 1901), S. 91.

2 Gesch. d. altkirchl. Lit. I (Freiburg i. Br. 1902), S. 299—301.

3 Ehrhard a. a. O. spricht sich eigentlich diesbezüglich nicht aus; aber durch die Einreihung der Irrisio unter die Apologeten des II. Jahrhunderts scheint er sich für diese Datierung zu erklären.

4 Die Echtheit der Mahnrede Justins d. M. an die Heiden (Mainz 1902), S. 150.

5 Die Abfassungsverhältnisse d. ps.-justin. Coh. ad Gent. (Berlin 1903), S. 71.

6 Patrologie.

7 Patrologie I (Paderborn 1904), S. 187.

8 a. a. O.

9 Chronologie II (Leipzig 1904), S. 196 f.

10 Theol. Lit.-Ztg. (1899), 180.

11 Migne P. gr. LXXXV, 871—1004.

12 R. Hercher, Epistologr. gr. (Paris 1873), p. 584 (Migne P. gr. LXXXVII, 2773 ss.).

13 Gesch. d. griech. Lit. (1889).

14 a. a. O. (1905), S. 927.

1. Die Irrisio und die pseudo-justinische Cohortatio ad gentiles.

Der Schwerpunkt der Beweisführung muß in der Ermittelung des Verhältnisses der Irrisio zur Cohortatio ad gentiles liegen. Gerade dieser Umstand ist den meisten entgangen, der uns doch die Möglichkeit gibt, einen annähernd sicheren terminus ad quem zu bestimmen. Bevor wir aber näher hierauf eingehen, möchte ich kurz die verschiedenen Ansichten bezüglich dieses Textverhältnisses skizzieren. Otto (l. c. adn. 1 ad c. I) stellt die Alternative: entweder hat Hermias die Cohortatio ausgeschrieben, oder es liegt in beiden Texten dieselbe Quelle zugrunde.[1] Gemeint ist hier Irris. c. 1 und Coh. ad gent. c. 7, auf welches Textverhältnis wir gleich zu sprechen kommen werden. Diels[2] meint in diesem Falle: „hinc igitur consona ex Pseudo-Iustino descripta, aliena ex sua lectione velut philosophorum enchiridio quo postea usus est addita esse contendo“, eine Ansicht, die, wie später erörtert werden soll, unmöglich zu halten ist. Für Dräseke[3] ist es sicher, „daß Hermias Kap. 2 die Cohortatio Kap. 7 S. 8 CD wörtlich ausgeschrieben und dieselbe auch sonst benutzt hat“. Harnack[4] sagt bezüglich der Coh.: „Aus den Berührungen mit Eusebius' Präp. läßt sich nichts schließen, noch weniger aus denen mit Hermias' Irrisio.“ Es muß hier bemerkt werden, daß keiner von den genannten Gelehrten

[1] Corp. apol. III. adn. 14 ad c. 7 scheint er sich für letztes zu entscheiden.

[2] l. c. p. 261.

[3] Ztschr. f. Kirchengesch. VII (1885), S. 264.

[4] Texte u. Unters. I (1882), S. 157, Anm. 130; ders., Alchristl. Lit. I (1893), 782: »dagegen steht die Abhängigkeit von der pseudo-justinischen Coh. fest.«

näher auf dieses Abhängigkeitsverhältnis beider Texte eingegangen ist, auch Diels nicht ausgenommen, der wenigstens einige Zeilen mehr diesem so wichtigen Kapitel gewidmet hat, aber in seiner Argumentation recht flüchtig ist. Hingegen verdienen die Arbeiten von W. Widmann, W. Gaul, Knossalla über diesen Gegenstand mehr Beachtung.

Widmann (a. a. O. S. 150 f.) ist für die Unabhängigkeit beider Texte voneinander, Gaul (a. a. O. S. 70 f.) scheint der Meinung zu sein, daß dem Verfasser der Mahnrede die Irrisio des Hermias vorgelegen sei, Knossalla (Kirchengeschichtliche Abhandlungen, herausgegeben von Sdralek II [Breslau 1904], S. 148 ff.) hält die Abhängigkeit der Coh. von der Irrisio für nicht erweisbar.

Eine Gegenüberstellung der beiden fraglichen Texte wird von Nutzen sein.

Irrisio c. 1.	Coh. ad gent. c. 7.
οἱ μὲν γάρ φασιν αὐτῶν ψυχὴν εἶναι τὸ πῦρ	*οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν φασι πῦρ εἶναι τὴν ψυχήν*
οἱ δὲ τὸν ἀέρα, οἱ δὲ τὸν νοῦν	*οἱ δὲ τὸν ἀέρα, οἱ δὲ τὸν νοῦν*
οἱ δὲ κίνησιν, οἱ δὲ τὴν ἀναθυμίασιν	*οἱ δὲ τὴν κίνησιν, οἱ δὲ τὴν ἀναθυμίασιν*
οἱ δὲ δύναμιν ἀπὸ τῶν ἄστρων ῥέουσαν,	*ἄλλοι δέ τινες δύναμιν ἀπὸ τῶν ἄστρων ῥέουσαν*
οἱ δὲ ἀριθμὸν κινητικόν	*οἱ δὲ ἀριθμὸν κινητικόν*
οἱ δὲ ὕδωρ γονοποιόν	*ἕτεροι δὲ ὕδωρ γονοποιόν.*
οἱ δὲ στοιχεῖον ἀπὸ στοιχείων[1]	
οἱ δὲ ἁρμονίαν,[1] *οἱ δὲ τὸ αἷμα*	
οἱ δὲ τὸ πνεῦμα, οἱ δὲ τὴν μονάδα	

Wie ersichtlich, ist hier der Text der Coh. kürzer als der der Irrisio. Vor allem ist beachtenswert, daß diese Aufzählung der verschiedenen philosophischen Lehrmeinungen hinsichtlich des Wesens der Seele in der Irrisio den Eindruck macht, als sei sie aus dem Gedächtnis niedergeschrieben.

[1] Otto liest: *οἱ δὲ τῶν τεσσάρων στοιχείων ἁρμονίαν,* was auch besser begründet ist (Otto l. c. adn. 8.).

Hermias kehrt sich an keine bestimmte Reihenfolge, nach der er die einzelnen Philosophen zur Sprache kommen läßt. Diese Beobachtung kann man nicht nur im vorliegenden Falle, sondern auch in seinen weiteren Ausführungen rücksichtlich der philosophischen Lehrmeinungen über die Fundamentalprinzipien machen. Nirgend ist da ein Schema, weder ein zeitliches noch sachliches, zu finden. Das Ganze sieht original, natürlich aus, als sei es ohne Benutzung einer Vorlage aus dem Stegreif gearbeitet.

Anders der Text in der Coh. Hier ist alles schematisch; in ängstlicher Genauigkeit hält sich der Autor bei seinen Ausführungen an die Placita, wie unten gezeigt werden wird. Man sieht, der Verfasser der Coh. ist gewohnt, nach Vorlagen zu arbeiten, die er nach Gutdünken mehr oder weniger ausführlich benutzt. Gerade Coh. c. 7 ist vorbildlich für seine Arbeitsweise. Setzen wir voraus, daß der Verfásser der Coh. hier die Irrisio c. 1 ausgeschrieben hat. Er hat also hier die Irrisio in bestimmtem Umfange benutzt. Gerade diese Partie der Irrisio bringt in kompendiöser Form das wichtigste über Lehrmeinungen der Philosophen hinsichtlich der Seele. Der Verfasser der Coh. findet offenbar diese Stelle für seine Zwecke brauchbar. Wie schon gesagt, nimmt er nicht den ganzen Text, sondern nur den größeren Teil desselben in seine Darstellung auf. So macht es jeder, der mit Schere und Kleister arbeitet; gleichartig verfährt der Verfasser der Coh. mit den Placita, deren Text er ebenfalls nach Tunlichkeit seiner Schrift einverleibt.

Ziehen wir nun die andere Möglichkeit inbetracht: Hermias hätte an dieser Stelle die Coh. ausgeschrieben. Wir müssen uns aber fragen: warum setzt er den Text der Coh. so korrekt fort? Das tut doch keiner, der zitiert, noch viel weniger ein Plagiator. Widerspricht es nicht aller Psychologie und literarischen Technik eines solchen, daß er einen Text abschreibt und denselben außerdem noch folgerichtig erweitert — besonders bei einem Texte, wie es der vorliegende ist, der nur eine trockene Aufzählung der Lehrmeinungen enthält? Wir können aus diesem Umstande folgende Schlüsse ziehen.

Hätte Hermias die Coh. an dieser Stelle ausgeschrieben, so hätte er sie gewiß nicht fortgesetzt oder wenigstens nicht in so korrekter Weise.

Hat jedoch Hermias den Text der Coh. im angeführten Umfange erweitert, so hat er sicherlich für den übrigen Teil einer Vorlage überhaupt nicht bedurft, da er ja in seiner Fortsetzung gezeigt hat, daß er über das fragliche Thema selbst am besten Bescheid weiß.

Aus diesen Prämissen kann mit Sicherheit gefolgert werden, daß Hermias weder die fragliche Stelle der Coh. ausgeschrieben noch erweitert hat, vielmehr der Verfasser der Coh. die Irrisio hier ausschrieb und verkürzte.

Auch die Annahme einer beiden Texten zugrundeliegenden gemeinsamen Quelle löst die Frage nicht, sondern modelt sie bloß um; wir hätten demnach nach dieser Quelle zu fragen. Aber welches sie ist, das kann unmöglich ermittelt werden. Also auch in diesem Falle mystisches Halbdunkel.

Sollte Hermias wirklich die Coh. an dieser Stelle ausgeschrieben haben, so liegt es nahe, auch weitere Plagiate aus eben dieser Schrift in der Irrisio zu vermuten. Vor allem müssen beide Texte miteinander verglichen werden, wo über die Meinungen der Philosophen inbetreff der Fundamentalprinzipien referiert wird. Der Verfasser der Coh. hat in diesem Falle die Placita des Aëtius fleißig benützt, wie untenstehende Tabelle ergeben wird; für die Irrisio läßt sich jedoch ein Abhängigkeitsverhältnis weder von den Placita noch von der Coh. nachweisen, trotzdem Diels und Widmann (a. a. O. S. 150) geneigt sind, ein solches bezüglich der Placita anzunehmen. Diels (l. c. p. 261) beschränkt seinen Vergleich auf die drei letzten Zeilen des obigen Zitates aus Irris. c. 2 und notiert:

οἱ δὲ στοιχεῖον ἀπὸ στοιχείων	Plac. I, $13,_1$ $17,_3$ (= Plut. Epit. I, $13,_1$ $17,_{10}$)
οἱ δὲ ἁρμονίαν	Plac. IV, 27 (= Plut. Epit. IV, 2, 3)
οἱ δὲ τὸ αἷμα	cf. Diels p. 213
οἱ δὲ τὸ πνεῦμα	Plac. IV, 3, 3 (= „ „ IV, 3).

Auf Grund dieser kleinen Übereinstimmungen, die sich recht gut anders erklären lassen, kann unmöglich auf ein

Abhängigkeitsverhältnis der Irrisio von den Placita geschlossen werden. Berücksichtigen wir die Reihenfolge der einzelnen Philosophen in den Placita bezw. in der Coh. und in der Irrisio, so werden wir zu demselben Ergebnis geführt.

Coh. ad gent.	Plac. I, 3 ss. (Diels l. c. p. 276)	Irris. c. 3 ss.
Thales	Thales	Anaxagoras
Anaximander	Anaximander	Melissos
Anaximenes	Anaximenes	Parmenides
Herakleitos	Anaxagoras	Anaximenes
Anaxagoras	Archelaos	Empedokles
Archelaos	Pythagoras	Protagoras
Pythagoras	Herakleitos	Thales
Epikur	Epikur	Anaximander
Platon	Empedokles	Archelaos
Aristoteles	Platon	Platon
	Aristoteles	Aristoteles
	Zenon	Pherekydes
		Leukippus
		Demokritos
		Herakleitos
		Epikur
		Kleanthes
		Karneades
		Kleitomachos
		Pythagoras.

Augenscheinlich ist sie in den Placita und der Coh. die gleiche, während dies betreffs der Irrisio nicht gesagt werden kann. Hat Hermias die Coh. ausgeschrieben oder ist er von den Placita abhängig, so ist kein Grund einzusehen, warum er nicht die Reihenfolge, die die Placita und die Coh. bei Anführung der einzelnen Philosophen einhalten, beibehält, zumal es sich ja um denselben Gegenstand handelt.

Eine Gegenüberstellung und Vergleichung der von den Lehren der Philosophen über die Fundamentalprinzipien handelnden Stellen in den Placita, der Coh. und der Irrisio

wird noch klarer die Unabhängigkeit letzterer von ersteren dartun. Denn sollte Hermias wirklich die Coh. benutzt haben, oder soll seine Darstellung auf die Placita zurückgehen, so müssen doch Spuren eines derartigen Abhängigkeitsverhältnisses sich vorfinden. Untenstehende Tabelle zeigt, daß zur Annahme eines solchen Textverhältnisses kein Grund vorliegt. Wir fügen auch gleich den betreffenden Text der Placita hinzu, um auch nach dieser Seite die Unabhängigkeit der Irrisio von den Placita zu veranschaulichen.

Coh. ad gent. c. 3.	Plac. I, 3 (Diels p. 276 s.)	Irrisio c. 4, 10.
Θαλῆς μὲν γὰρ ὁ Μιλήσιος ὁ πρῶτος τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας ἄρξας ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἁπάντων ἀπεφόνατο τὸ ὕδωρ· ἐξ ὕδατος γάρ φησι τὰ πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ τὰ πάντα ἀναλύεσθαι[1]	*Θαλῆς ὁ Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀπεφήνατο τὸ ὕδωρ. ἐξ ὕδατος γάρ φησι πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσθαι.*	*Θαλῆς τὴν ἀλήθειαν νεύει ὁραζόμενος ὕδωρ τοῦ παντὸς ἀρχήν. καὶ ἐκ τοῦ ὑγροῦ τὰ πάντα συνίσταται καὶ εἰς ὑγρὸν ἀναλύεται, καὶ ἡ γῆ ἐπὶ ὕδατος οἰχεῖται.* Zu letzterem Satze vgl. Theophrastus (Diels l. c. p. 475): *διὸ πάντων ἀρχὴν ὑπέλαβον εἶναι τὸ ὕδωρ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήναντο κεῖσθαι.* Vgl. Archiv f. Gesch. d. Philos. VII (1894), S. 162.

[1] cf. ibid. c. 5: *ὁ πρεσβύτατος τῶν κατ' αὐτοὺς ἁπάντων Θαλῆς ἀρχὴν τῶν ὄντων ὕδωρ εἶναι λέγει. ἐξ ὕδατος γάρ φησι τὰ πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ ἀναλύεσθαι τὰ πάντα. στοχάζεται δὲ πρῶτον μὲν ἀπὸ τοῦ πάντων τῶν ζῴων τὴν γονὴν ἀρχὴν οὖσαν ὑγρὰν εἶναι, δεύτερον δὲ ὅτι πάντα τὰ φυτὰ ὑγρῷ τρέφεται καὶ καρποφορεῖ, ἀμοιροῦντα δὲ τοῦ ὑγροῦ ξηραίνεται* cf. Plac. I, 711 (Diels l. c. p. 302 b 1).

	(Diels l. c. p. 277. 7.)	Irrisio c. 4, c.
Ἀναξίμανδρος δὲ μετὰ τοῦτον ἀπὸ τῆς αὐτῆς ὁρμώμενος Μιλήτου τὸ ἄπειρον ἀρχὴν ἁπάντων ἔφησεν εἶναι· ἐκ τούτου γὰρ δὴ τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς τοῦτον τὰ πάντα φθείρεσθαι.	Ἀναξίμανδρος ὁ Μιλήσιος φησι τῶν ὄντων τὴν ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθείρεσθαι.	Ἀλλ' ὁ πολίτης αὐτοῦ Ἀναξίμανδρος τοῦ ὑγροῦ πρεσβυτέραν ἀρχὴν εἶναι λέγει τὴν ἀΐδιον κίνησιν, καὶ ταύτῃ τὰ μὲν γεννᾶσθαι τὰ δὲ φθείρεσθαι.
	Diels (l. c. p. 278).	Irrisio c. 3, 7.
Τρίτος Αναξιμένης καὶ οὗτος ἐκ τῆς Μιλήτου ὑπάρχων ἀέρα τοῦ παντὸς ἀρχὴν εἶναι λέγει· ἐκ γὰρ τούτου τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς τοῦτον τὰ πάντα ἀναλύεσθαί φησιν.	Ἀναξιμένης δὲ ὁ Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφήνατο, ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι.	. . . Ἀναξιμένης ὑπολαβὼν ἀντικέκραγεν· Ἀλλ' ἐγώ σοί φημι, τὸ πᾶν ἐστιν ἀήρ, καὶ οὗτος πυκνούμενος καὶ συνιστάμενος ὕδωρ καὶ γῆ γίνεται ἀραιούμενος δὲ καὶ διαχεόμενος αἰθὴρ καὶ πῦρ, εἰς δὲ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἐπανιὼν ἀὴρ ἀραιός, εἰ δὲ καὶ πυκνωθῇ, φύσιν ἐξαλλάσεται.
	Diels (l. c. p. 283).	Irris. c. 6. B.
Ἡράκλειτος ὁ Μεταπόντιος[1] ἀρχὴν τῶν πάντων τὸ πῦρ εἶναι λέγει· ἐκ πυρὸς γὰρ τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς τὸ	Ἡράκλειτος καὶ Ἵππασος ὁ Μεταποντῖνος ἀρχὴν τῶν πάντων τὸ πῦρ· ἐκ πυρὸς γὰρ τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ	Ἡράκλειτος . . . λέγων: Ἀρχὴ τῶν ὅλων τὸ πῦρ· δύο δὲ αὐτοῦ πάθη, ἀραιότης καὶ πυκνότης, ἡ μὲν ποιοῦσα, ἡ δὲ

[1] Hier hat der Verf. der Coh. die Placita geistlos ausgeschrieben.

πῦρ τὰ πάντα τελευτᾶν.	εἰς πῦρ πάντα τελευτᾶν λέγουσι.	πάσχουσα, ἡ μὲν συγκρίνουσα, ἡ δὲ διακρίνουσα.
	Diels (l. c. p. 279).	Irris. c. 3.
Ἀναξαγόρας ὁ Κλαζομένιος Ἀθηναῖος ἀρχὰς τῶν πάντων τὰς ὁμοιομερείας εἶναι φησιν.	Ἀναξαγόρας ὁ Κλαζομένιος ἀρχὰς τῶν ὄντων τὰς ὁμοιομερείας ἀπεφήνατο.	Ἀναξαγόρας παιδεύει· Ἀρχὴ τῶν πάντων ὁ νοῦς, καὶ οὗτος αἴτιος καὶ Κύριος τῶν ὅλων καὶ παρέχει τάξιν τοῖς ἀτάκτοις καὶ κίνησιν τοῖς ἀκινήτοις καὶ διάκρισιν τοῖς μεμημένοις καὶ κόσμος τοῖς ἀκόσμοις.
	Diels (l. c. p. 280).	Irris. c. 5.
Ἀρχέλαος ὁ Ἀππολοδώρου Ἀθηναῖος ἀέρα ἄπειρον καὶ τὴν περὶ αὐτὸν πυκνότητα καὶ μάνωσιν ἀρχὴν ἁπάντων λέγει.	Ἀρχέλαος Ἀπολλοδώρου Ἀθηναῖος ἀέρα ἄπειρον, καὶ τὴν περὶ αὐτὸν πυκνότητα καὶ μάνωσιν.	Καὶ μὴν οὐκ εὐδοκιμεῖ Ἀρχέλαος, ἀποφαινόμενος τῶν ὅλων ἀρχὰς θερμὸν καὶ ψυχρόν.
Coh. ad gent. c. 4.	Diels ibid.	Irris. c. 8.
Εἶθ' ἑξῆς ἀφ' ἑτέρας ἀρχῆς Πυθαγόρας Μνησάρχου Σάμιος ἀρχὰς τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὰς συμμετρίας καὶ τὰς ἐν αὐτοῖς ἁρμονίας καλεῖ τά τ' ἐξ ἀμφοτέρων σύνθετα στοιχεῖα, ἔτι μέντοι μονάδα, καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα. Ibid. Coh. c. 19: Πυθαγόρας τὴν γὰρ	Πάλιν δὲ ἀπὸ ἄλλης ἀρχῆς Πυθαγόρας Μνησάρχου Σάμιος ὁ πρῶτος φιλοσοφίαν τούτῳ τῷ ῥήματι προσαγορεύσας, ἀρχὰς τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὰς συμμετρίας τὰς ἐν τούτοις, ἃς καὶ ἁρμονίας καλεῖ, τὰ δὲ ἐξ ἀμφοτέρων σύνθετα στοιχεῖα καλούμενα γεωμετρικά. πάλιν δὲ τὴν	Πυθαγόρας . . . Ἀρχὴ τῶν πάντων ἡ μονάς, ἐκ δὲ τῶν σχημάτων αὐτῆς καὶ ἐκ τῶν ἀριθμῶν τὰ στοιχεῖα γίνεται.

μονάδα ἀρχὴν ἁπάντων λέγων.[1]	μονάδα καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα ἐν ταῖς ἀρχαῖς.	
	Diels (l. c. p. 285).	Irris. c. 6.
Ἐπίκουρος Νεοκλέους Ἀθηναῖος ἀρχὰς τῶν ὄντων σώματα λόγῳ θεωρητὰ εἶναι λέγει, ἀμέτοχα κενοῦ ἀγένητα, ἄφθαρτα, οὔτε θραυσθῆναι δυνάμενα οὔτε διαπλασίαν ἐκ τῶν μερῶν λαβεῖν οὔτ' ἀλλοιωθῆναι, διὰ τοῦτο καὶ λόγῳ θεωρητά.	Ἐπίκουρος Νεοκλέους Ἀθηναῖος κατὰ Δημόκριτον φιλοσοφήσας ἔφη τὰς ἀρχὰς τῶν ὄντων σώματα λόγῳ θεωρητά, ἀμέτοχα κενοῦ, ἀγένητα, ἀδιάφθαρτα οὔτε θραυσθῆναι δυνάμενα οὔτε διάπλασιν ἐκ τῶν μερῶν λαβεῖν οὔτε ἀλλοιωθῆναι· εἶναι δὲ αὐτὰ λόγῳ θεωρητά.	. . . παρακαλεῖ Ἐπίκουρος μηδαμῶς ὑβρίσαι τὸ καλὸν αὐτοῦ δόγμα τῶν ἀτόμων καὶ τοῦ κενοῦ· τῇ γὰρ τούτων συμπλοκῇ πολυτρόπῳ καὶ πολοσχηματίστῳ τὰ πάντα γίνεται καὶ φθείρεται.
	Diels (l. c. p. 286).	Irris. c. 4.
Ἐμπεδοκλῆς Μέτωνος ὁ Ἀκραγαντῖνος τέσσαρα στοιχεῖα πῦρ ἀέρα ὕδωρ γῆν, δύο δὲ ἀρχικὰς δυνάμεις, φιλία καὶ νεῖκος, ὧν ἡ μέν ἐστιν ἑνωτική, τὸ δὲ διαιρετικόν.	Ἐμπεδοκλῆς Μέτωνος Ἀκραγαντῖνος τέτταρα μὲν λέγει στοιχεῖα, πῦρ ἀέρα ὕδωρ γῆν, δύο δὲ ἀρχικὰς δυνάμεις, φιλίαν τε καὶ νεῖκος· ὧν ἡ μέν ἐστιν ἑνωτική, τὸ δὲ διαιρετικόν.	Ὁ δὲ Ἐμπεδοκλῆς ἄντικρυς ἕστηκεν, ἐμβριμώμενος καὶ... μέγα βοῶν· Ἀρχαὶ τῶν πάντων ἔχθρα καὶ φιλία, ἡ μὲν συνάγουσα, ἡ δὲ διακρίνουσα, καὶ τὸ νεῖκος αὐτῶν ποιεῖ τὰ πάντα· ὁριζόμενος δὲ αὐτὰ καὶ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἄπειρα καὶ πέρας

[1] Hier scheint eine Beziehung zwischen Coh. und Irr. zu bestehen; es läßt sich aber auch die betreffende Stelle in der Coh. aus der Verkürzung der in den Plac. gegebenen Darstellung der Lehre des Pythagoras erklären, da kein Grund vorhanden ist, daß der Verfasser der Coh. von seiner sonstigen Vorlage abweiche.

		ἔχοντα, καὶ ἀΐδια καὶ γενόμενα.
Coh. ad gent. c. 6. *Τοῦ γὰρ Πλάτωνος τρεῖς ἀρχὰς τοῦ παντὸς εἶναι λέγοντος θεὸν καὶ ὕλη καὶ εἶδος (... εἶδος δὲ τὸ ἑκάστου τῶν γινομένων παράδειγμα.*	Diels (l. c. p. 287). *Πλάτων Ἀρίστωνος Ἀθηναῖος τρεῖς ἀρχάς· τὸν θεὸν τὴν ὕλην τὴν ἰδέαν.*	Irris. c. 5. *Πλάτων ... λέγων ἀρχὰς εἶναι θεὸν καὶ ὕλην καὶ παράδειγμα* (cf. Hippol. Philos. I, 19: *Πλάτων ἀρχὰς εἶναι τοῦ παντὸς θεὸν καὶ ὕλην καὶ παράδειγμα*).
ibid. c. 7. *Πλάτων ποτὲ μὲν τρεῖς ἀρχὰς τοῦ πάντος εἶναι λέγει θεὸν καὶ ὕλην καὶ εἶδος.* cf. ibid. c. 29.	Zu *παράδειγμα* cf. Plac. I, 5, 3; 7, 31; II, 6, 4; I, 10, 1: *ἰδέα ἐστὶν οὐσία ἀσώματος, αἰτία τῶν οἵ ἐστιν αὐτή, καὶ παράδειγμα τῆς τῶν κατὰ φύσιν ἐχόντων αἰσθητῶν ὑποστάσεως.*	

Daß aus dieser geringen Ähnlichkeit der Irrisio mit der Coh. und den Plac. nicht auf eine Abhängigkeit ersterer von letzteren geschlossen werden darf, liegt auf der Hand. Hermias mag ja die Placita gekannt haben; von einer direkten Benutzung derselben in der Irrisio kann jedoch keine Rede sein, schon nach den sachlichen wie stilistischen Differenzen beider Texte zu schließen. Welches die Quelle der Irrisio war, ist nicht mehr zu ermitteln.

Einen eigentümlichen Fehlschluß hat Widmann (a. a. O. S. 151) gemacht: „Mir scheint am wahrscheinlichsten, daß beide (Irrisio und Coh.) nicht einmal dieselbe Quelle benützt haben, weil ja bei Hermias die Aufzählung noch weiter fortgesetzt, in der Coh. aber mit *ὕδωρ γονοποιόν* abgeschlossen wird, sodann weil die Referate über die Philosophen in der Coh. (3 [4c]—5 [5c]) und bei Hermias (3 [56 a. 7]—a. E.) teilweise voneinander abweichen; vgl. z. B., wie verschieden sich beide über Anaxagoras äußern. Nach der Coh. stellt Anaxagoras nämlich die „gleichartigen Urbestandteile" als Grund alles Seins auf, nach Hermias den *Νοῦς*. Denselben Eindruck, daß nämlich der Verfasser der Coh. und Hermias

voneinander unabhängig sind, machen ihre Urteile über Thales. Ferner hat Archelaos nach der Coh. die unbegrenzte Luft, nach Hermias die Wärme und die Kälte als Urquell der Wesen bezeichnet. So weichen beide öfters voneinander ab, nicht bloß in der Form, sondern auch im Inhalte.“ Es muß jedoch aus der Verschiedenheit der Form und des Inhaltes nicht gefolgert werden, daß der Verfasser der Coh. die Irrisio nicht kannte, sondern daß der Verf. der Coh. an dieser Stelle die Irrisio nicht benützte, weil er eine viel bessere und genauere Vorlage an den Placita hatte. Richtig ist ja, daß bezüglich der Lehrmeinungen der Philosophen über die Prinzipien beiden Texten, der Coh. wie der Irrisio, eine verschiedene Quelle zugrunde gelegen ist, nicht aber darf auch dieser Schluß auf Irrisio c. 1 und Coh. c. 7 ausgedehnt werden, über welches Textverhältnis wir schon oben gehandelt haben.[1]

Wenden wir uns einer weiteren Parallele zu, die noch besser das Abhängigkeitsverhältnis der Coh. von der Irrisio illustriert.

Irris. c. 5.	Coh. ad gent.	Plac. I, 7, 4.
(I) *Ἀλλὰ καὶ τούτῳ πάλιν ὁ μεγαλόφωνος Πλάτων οὐχ ὁμολογεῖ,* (II) *λέγων ἀρχὰς εἶναι θεὸν καὶ ὕλην καὶ παράδειγμα. Νῦν μὲν καὶ δὴ πέπεισμαι.* (III cf. I) *Πῶς γὰρ οὐ μέλλω πιστεύειν*	(I) *Ἔνθεν ὁρμώμενος ὁ μεγαλόφωνος Πλάτων μετὰ πολλῆς παῤῥησίας βοᾷ λέγων· Ὁ μὲν δὴ μέγας ἐν οὐρανῷ Ζεῦς πτηνὸν ἅρμα ἐλαύνων* (c. 31). (II) *τοῦ γὰρ Πλάτωνος τρεῖς ἀρχὰς*	*Καὶ γὰρ Πλάτων ὁ μεγαλόφωνος εἰπών ὁ θεὸς ἔπλασε τὸν κόσμον πρὸς ἑαυτοῦ ὑπόδειγμα ὄξει λήρου βεκκεσελήνου κατά γε τοὺς τῆς ἀρχαίας κωμῳδίας ποιητάς.* cf. Athenag. Suppl.

[1] Vgl. Arendt in Tüb. Theol. Quartalschr. (1834) S. 289 f.: »Überhaupt ist die Ähnlichkeit zwischen beiden Schriften (Irrisio und Coh.) wirklich sehr groß, so groß, daß man glauben könnte, der *διασυρμός* sei entweder weiter nichts als eine amplifizierende Bearbeitung des dritten Kapitels der Coh. oder dieses ein gedrängter Auszug aus jenem.« Ohne Zweifel dürfte letztere Ansicht die richtige sein.

φιλοσόφῳ τῷ τοῦ Διὸς ἅρμα πεποιηκότι;	*τοῦ παντὸς εἶναι λέγοντος θεὸν καὶ ὕλην καὶ εἶδος* (c. 6) *καὶ Πλάτων δέ, μετὰ τὸν θεὸν καὶ τὴν ὕλην τὸ εἶδος τρίτην ἀρχὴν εἶναι λέγων* (c. 29). (III) *Ἐπεὶ πόθεν ἄλλοθεν μεμαθηκὼς ὁ Πλάτων πτηνὸν ἅρμα ἐλαύνειν τὸν Δία ἐν οὐρανῷ λέγει* (c. 31). cf. Platon, Phaedrus c. XXVI (ed. Stallbaum, p. 82 s.).[1]	c. 23; Hipp. Philos. I, 19.

Gaul (a. a. O. S. 70) bemerkt treffend: „Viel wahrscheinlicher ist die Annahme, daß hier dem Verfasser der Mahnrede die Irrisio des Hermias vorgelegen habe, als umgekehrt; jener hat nur die Stücke des letzteren beliebig verwandt und verteilt; daß Hermias dieselben aus der Mahnrede in einen Guß zusammen habe fließen lassen, ist weniger leicht annehmbar. Wir fügen allerdings sofort hinzu, daß für das Mittelstück beiden bereits der um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstandene, dem Plutarch unterschobene Auszug aus den Placita des Aëtius vorgelegen hat..." Was Knossalla (a. a. O. S. 118) gegen diese Argumentation vorbringt, beweist gar nichts, und wenn er sich auf einen Ausspruch

---

[1] Die Stelle lautet: *πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρύζουσα, ᾗ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ κεκοινώκηκε δέπῃ μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου· τὸ δὲ θεῖον Καλὸν σοφὸν, ἀγαθὸν καὶ πᾶν, ὅτι τοιοῦτον· τούτοις δὴ τρέφεταί τε καὶ αὔξεται μάλιστα τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχρῷ δὲ καὶ κακῷ καὶ τοῦς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διόλλυται. ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεῦς ἐλαύνων πτηνὸν ἅρμα πρῶτος πορεύεται, διὰ κοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος· τῷ δ᾽ ἕπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων κατὰ ἕνδεκα μέρη κεκοσμένη.*

Bernheims[1] beruft, so ist nur zu bemerken, daß dieses Zitat hier nicht einmal am rechten Platze ist.

Wenden wir uns zu I., speziell zum Ausdruck „ὁ μεγαλόφωνος Πλάτων";[2] daß in beiden Texten, der Irris. und der Coh., Plato also betitelt wird, ist gewiß nicht zufällig und scheint deutlich auf irgend ein Abhängigkeitsverhältnis hinzuweisen. Es liegt nun nahe, zu vermuten, daß für die Coh. an dieser Stelle Plac. I, 7 die Vorlage gebildet hat, zumal ja der Verfasser der Coh. die Placita fleißig benützt hat. In letzterer Schrift ist aber der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung, oder warum Plato μεγαλόφωνος genannt wird, ein anderer als in der Irris. und der Coh. Man muß sich diesen Umstand immer vor Augen halten, will man nicht zu einem Fehlschluß gelangen.

In der Irris. sowie in der Coh. tritt der Grund, warum Plato also betitelt wird, klar hervor; es wird nämlich in beiden Schriften, wie aus der obenstehenden Tabelle ersichtlich ist, auf den Wagen des Zeus angespielt. Knossalla (a. a. O. S. 118) bemerkt hinsichtlich dessen: „III bietet einen kleinen Punkt aus der griechischen Mythologie, und nichts ist natürlicher, als daß er zwei Kennern der hellenischen Göttersagen bekannt ist, auch wenn sie in keinerlei Verbindung miteinander stehen. Eine Annahme einer Abhängigkeit der Coh. von der Irrisio ist demnach zum Verständnis des Wortlautes der Coh. gar nicht notwendig. Uns scheint sie nicht einmal wahrscheinlich. Einem Apologeten, der so sehr heidnische Gedanken vergleicht mit Aussprüchen und Berichten der Bibel, einem Apologeten, der in geschickter Weise für einige Züge aus der heidnischen Mythologie das bessere Original in der Heil. Schrift eifrig

[1] Lehrb. d. hist. Meth., 2. Aufl., S. 233: »es ist unwahrscheinlich, daß ein Schriftsteller den guten Stil, der ihm in einer Vorlage geboten ist, verschlechtere, während es umgekehrt sehr natürlich ist, daß ein Schriftsteller den ihm ungenügenden Stil seiner Vorlage verbessere.« Diese Worte Bernheims sind nicht auf alle Fälle anwendbar.

[2] »μεγαλόφωνος« kann sowohl »starkstimmig« als auch »großsprecherisch« bedeuten; doch fallen beide Bedeutungen letztlich zusammen, speziell hier, wo vom »starkstimmigen« d. i. »großsprecherischen Plato« die Rede ist.

sucht und mit scharfem, kritischem Blick wiedererkennt, war doch ohne Zweifel die griechische Mythologie so geläufig, daß er für kleine, ganz unbedeutende Züge nicht erst eigens eine Belehrungsschrift nachschlagen mußte. Wir gehen weiter und behaupten, der Umstand, daß unser Anonymus die Mythologie der Heiden so wirkungsvoll in seinen Beweisgang verflicht, ist ein Zeichen großer Selbständigkeit, neben der uns die so kleinliche Abhängigkeit befremden will." Mit der Selbständigkeit des Verfassers der Coh. in literarischen Dingen scheint es nicht so glänzend bestellt gewesen zu sein, sonst hätte er nicht die Placita kapitelweise ausgeschrieben.

Schwierigkeiten bietet nur die Deutung der Tatsache, daß sich der Ausdruck „ὁ μεγαλόφωνος Πλάτων" in der Irrisio, der Coh. wie in den Placita vorfindet. Uns interessiert nur das Textverhältnis Irrisio-Coh. in diesem Falle, da ja die fragliche Stelle in den Placita offenbar außerhalb dieses Abhängigkeitsverhältnisses steht. Ich möchte mich nun der Ansicht Gauls anschließen, daß hier die Coh. von der Irrisio abhängig ist, und zwar aus folgenden inneren Gründen: Der Ausdruck „ὁ μεγαλόφωνος Πλάτων" nimmt sich im Munde des Verfassers der Coh. nicht natürlich aus; es ist nicht erkennbar, warum plötzlich Plato dieses Epitheton erhält, obwohl sich schon früher die Gelegenheit dazu geboten hätte. Dieser Umstand deutet darauf hin, daß der Verfasser der Coh. in der Applikation des wenig schmeichelhaften Prädikates auf Plato offenbar von der Irrisio bestimmt wurde, in der dasselbe in Verbindung mit dem Wagen des Zeus gebracht wird. Die Geschichte vom Wagen des Zeus ist augenscheinlich beiden Schriftstellern bekannt — wie sollte sie es auch nicht sein? Ein diesbezügliches Abhängigkeitsverhältnis darf nicht angenommen werden. Der Verfasser der Coh. bringt den wörtlichen Text aus Platon, Phaedrus c. XXVI (ὁ μὲν δὴ μέγας ἐν οὐρανῷ, Ζεὺς πτηνὸν ἅρμα ἐλαύνων), während Hermias in seiner witzigen Art vom Verfertiger des Zeuswagens spricht. Der Darstellung in der Coh. fehlt jede persönliche Note, sie ist nicht original in ihrem Tone. Fernerhin weist die Verbindung dieses Epithetons „ὁ μεγαλόφωνος" mit der Stelle „μετὰ πολλῆς παῤῥησίας βοᾷ λέγων" ganz den

stilistischen Charakter der Irrisio auf. Wie wir unten sehen werden, gibt es derartige Übereinstimmungen mit der Irrisio mehrere, die absolut nicht zu dem Ton der Coh. stimmen, so daß man mit Sicherheit sagen kann: hier kopiert der Verfasser der Coh. die Irrisio.

Ein Einwand ist noch zu entkräften. Falls die Coh. von der Irrisio in diesem Punkte abhängig ist, so ist nicht einzusehen, warum nicht der Verfasser der Coh. Plato „*μεγαλόφωνος*“ betitelt, wenn, wie es in der Irrisio geschieht, die Rede ist von der Meinung Platos hinsichtlich der Fundamentalprinzipien (vgl. obige Tabelle). Dem ist entgegenzuhalten, daß der Verfasser der Coh. gerade in diesem Punkte wie auch sonst bei der Darstellung der einzelnen diesbezüglichen philosophischen Lehrmeinungen sich an die Placita hielt und sich erst bei der Erwähnung des Zeuswagens an das fragliche Epitheton erinnerte, d. h. auf die Irrisio zurückging. Die Abhängigkeit der Coh. von der Irrisio an dieser Stelle erstreckt sich also nicht auf die einfache Erwähnung der Geschichte vom Zeuswagen, sondern auf die Verbindung dieser Geschichte mit dem Ausdruck „*ὁ μεγαλόφωνος Πλάτων*“.

Außerdem können wir die Quelle angeben, aus der Hermias höchstwahrscheinlich das Wort „*μεγαλόφωνος*“ genommen hat. Hermias ist, was noch unten nachgewiesen werden wird, in starker Abhängigkeit von Lukianus von Samosata, dessen Schriften er eingehend studiert zu haben scheint. Die inbetracht kommenden Stellen sind: Luc. merc. cond. 23 (ed. Sommerbrodt II, 2, p. 92): ... *μηδὲ ὥσπερ τις Βιθυνὸς ὑπὸ μεγαλοφόνῳ τῷ κήρυκι ἀπημπολῆσθαι;* Luc. bis accus. 11 (l. c. III, p. 7): *καὶ οὗτος κρατεῖν ἔδοξεν ὃς ἂν μεγαλοφωνότερος αὐτῶν ᾖ καὶ θρασύτερος καὶ διαλυμένων ἀπέλθῃ ὕστερος.* Der Ausdruck *μεγαλοφωνία* findet sich bei Luc. hist. consecr. 8. Als Parallele zum Wagen des Zeus[1] können wir Luc. Piscat. 22 (l. c. I, 2, 48) anführen, wo es von Plato heißt: *ἥ τε γὰρ*

[1] Knossalla sagt (a. a. O. S. 119): »Dort (Coh. c. 31) gibt nämlich der Verfasser wörtlich das aus des Plato Phädrus stammende Zitat, das dann in III noch einmal als Referat wiederholt wird. Das Wörtliche kann aber nicht aus der Irrisio entlehnt sein, da es dort gar nicht steht. Das Referat aber ist aus dem wörtlichen Zitat entstanden. Darum scheint Gaul

μεγαλάνοια θαυμαστὴ καὶ ἡ καλλιφωνία δεινῶς Ἀττικὴ καὶ τὸ κεχαρισμένον ... ὁ μέγας ἐν οὐρανῷ Ζεὺς πτηνὸν ἅρμα ἐλαύνων[1] *ἀγανακτήσειεν ἂν κτλ.* sowie Luc. bis accus. 33 (l. c. III, 20).

Aus den angeführten Stellen ist zu schließen, daß Hermias, der auch sonst in starker Abhängigkeit von Lucian ist, das Wort „*μεγαλόφωνος*" seinen Schriften entnommen hat.

Noch ein Punkt sei erörtert. Es ist ja möglich, sogar wahrscheinlich, daß Hermias die Placita gekannt hat und sich bloß in diesem Worte von ihnen abhängig zeigt. „*Πλάτων ὁ μεγαλόφωνος*" ist ein so markanter Ausdruck der Verachtung der griechischen Philosophie, daß er wohl einem jeden, der ihn gehört, im Gedächtnis haften bleibt, ganz besonders demjenigen, dessen Gedanken und Worte auf den gleichen griechenfeindlichen Ton gestimmt sind wie hier bei Hermias. Dasselbe gilt auch vom Verfasser der Coh., der den fraglichen Ausdruck aus den Placita und der Irrisio kennt. Wie dem auch sein wolle: das Textverhältnis Irrisio-Cohortatio bleibt in diesem Punkte unverändert. Denn nicht das Wort „*μεγαλόφωνος*" noch die Zeuswagengeschichte allein bedingen dieses Abhängigkeitsverhältnis, sondern nur die charakteristische Verbindung beider Gedanken. Ich glaube, hinreichend dieses Textverhältnis klargelegt zu haben, um behaupten zu können, daß tatsächlich die Coh. sowohl in dem in Rede stehenden Falle als auch in dem früher angeführten ganz augenscheinlich von der Irrisio abhängig ist. Allerdings muß man sich nun fragen, woher der Ausdruck „*Πλάτων ὁ μεγαλόφωνος*" in Plac. I, 7 kommt. Darüber kann ich nichts Bestimmtes sagen. Überhaupt ist diese Frage in letzter Linie für unsere Untersuchung belanglos.

---

das letztere unbequem gewesen und von ihm stillschweigend übergangen worden zu sein, weil es seine Behauptung direkt widerlegt.« Merkwürdige Argumentation, als ob nicht beide Schriftsteller die betreffende Stelle bei Plato gekannt haben können. Allerdings muß ich gestehen, daß es unnotwendig ist, mit Gaul eine Zerstückelung und Verteilung des Textes von Irrisio c. 5 in der Coh. zu suchen. Knossallas Ausführung widerlegt nicht Gauls Hypothese.

[1] Dieser Satz ist wörtlich Platon, Phaedrus c. XXVI (s. oben S. 15 Anm. 1), entnommen, womit auch Coh. c. 31 übereinstimmt. In beiden Fällen ist also Plato die Vorlage.

Im folgenden sollen noch einige gedankliche Übereinstimmungen der Irrisio und Cohortatio angeführt werden:

Irris. c. 1.	Coh. ad gent. c. 7 B.
... δι ἣν αἰτίαν οὐδὲ σύμφωνα οὐδὲ ὁμόλογα οἱ φιλόσοφοι πρὸς ἀλλήλους λέγοντες ἐκτιθένται τὰ δόγματα πόσοι λόγοι περὶ τούτων· Ἐπιχειρήσεις πόσαι.	*Τί τοίνυν αἴτιον τοῦ μὴ πρὸς ἀλλήλους μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς ἑαυτοὺς στασίαξειν τοὺς παρ' ὑμῖν νομισθέντας γεγενῆσθαι σοφούς; Τὸ μὴ βουληθῆναι δῆλον ὅτι παρὰ τῶν εἰδότων μανθάνειν, ἀλλ' ἑαυτοὺς οἴεσθαι τῇ ἀνθρωπίνῃ αὐτῶν περινοίᾳ τὰ ἐν οὐρανοῖς δύνασθαι γινώσκειν σαφῶς, καί τοι γε μηδὲ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς γνῶναι δυνηθέντες* (cf. Irris. c. 2 und Coh. c. 6 B. s. u.)
Irris. c. 2.	
... στασιάζουσι μὲν περὶ τῆς ψυχῆς τὰ δὲ λοιπὰ περὶ αὐτῆς ὁμονοοῦντες ἀπεφήναντο	*Τὴν γοῦν ἀνθρωπίνην ψυχὴν ἔνιοι μὲν τῶν παρ' ὑμῖν φιλοσόφων ἐν ἡμῖν, ἕτεροι δὲ περὶ ἡμᾶς εἶναί φασιν· οὐδὲ γὰρ ἐν τούτῳ συμφωνεῖν ἀλλήλοις προῄρηνται, ἀλλ', ὥσπερ τὴν ἄγνοιαν διαφόρως μερισάμενοι, καὶ περὶ ψυχῆς φιλονεικεῖν καὶ στασιάζειν προῄρηνται ... καὶ ὅλως ἄτακτός τις καὶ ἀσύμφωνος ἡ παρ' αὐτοῖς κεκράτηκε δόξα, ἑνὶ μόνῳ τοῖς ὀρθῶς κρίνειν δυναμένοις ἐπαίνου ἀξία φαινομένη, ὅτι πλανωμένους καὶ μὴ τ' ἀληθῆ λέγοντας ἀλλήλους ἐλέγχειν προῄρηνται.* cf. c. 4 D; c. 5 E: *εἰ δὲ καὶ τούτους κτλ.*
Irris. c. 7.	Coh. ad gent. c. 8 E.
Ταῦτα οὖν τί χρὴ καλεῖν; Ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, τερατείαν	*... ἱκανὴν ὑμῖν ἀπόδειξιν τῆς ἑαυτῶν ἀγνοίας διὰ τῆς*

ἢ ἄνοιαν ἢ μανίαν ἢ στάσιν ἢ ὁμοῦ πάντα.

Irris. c. 3.

Ὅπου τοίνυν τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν ὁμογνώμως εὑρεῖν οὐχ οἷοί τε τοῖς φιλοσοφοῦσι, σχολῇ γ' ἂν περὶ τῶν θεῶν ἢ περὶ κόσμου δύναιντο τἀληθὲς ἀπορήνασθαι. Καὶ γὰρ ταύτην τὴν ἀνδρείαν ἔχουσιν, ἵνα μὴ τὴν ἐμπληξίαν εἴπω· οἱ γὰρ τὴν ἰδίαν ψυχὴν εὑρεῖν οὐ δυνάμενοι ἀναζητοῦσι τὴν φύσιν τῶν θεῶν αὐτῶν, καὶ οἱ τὸ ἴδιον σῶμα οὐκ εἰδότες τὴν τοῦ κόσμου φύσιν περιεργάζονται.

πρὸς ἀλλήλους στάσεως παρεσχηκότων cf. c. 11 A; c. 35 B.

Coh. ad gent. c. 6 C.

Οὕτω μὲν οὖν περὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς πρὸς ἀλλήλους διαφέρονται πραγμάτων. Ὥστε εἰδέναι προσήκει ὅτι οἱ μηδὲ τὰ παρ' ἡμῖν ἐνταῦθα γνῶναι δυνηθέντες, ἀλλὰ καὶ περὶ τούτων πρὸς ἀλλήλους διενεχθέντες, οὐκ ἀξιάπιστοι φανήσονται περὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς διηγούμενοι.

Die eben angeführten Parallelen sind gewiß nicht zufällig, zumal da Coh. c. 7 wie ein Auszug aus der Irrisio aussieht. Noch anzumerken wäre, daß sich auch in einzelnen Ausdrücken die Abhängigkeit der Coh. von der Irrisio erkennen läßt. So wird *συμφωνεῖν* und *σύμφωνος* in Coh. c. 6—8 ungefähr fünfmal gebraucht, offenbar in Hinsicht auf Irrisio c. 1: *σύμφωνα καὶ ὁμόλογα; στασιάζειν* und *στάσις*, sowie damit zusammenhängende Worte in Coh. c. 7—8 viermal, ganz abgesehen von den anderen Benennungen für „zanken“, die sich in genannten Kapiteln finden.[1] Nicht zu übergehen sind Übereinstimmungen, wie Coh. c. 6 E: *καὶ ὁ μὲν Πλάτων ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος κέκραγε λέγων* mit Irrisio c. 3: . . . *Ἀναξιμένης ὑπολαβὼν ἀντικέκραγεν;* ferner Coh. 31. B: . . . *Πλάτων μετὰ πολλῆς παῤῥησίας βοᾷ λέγων* mit Irrisio c. 4: *ὁ δὲ Ἐμπεδοκλῆς . . . μέγα βοῶν.* Man könnte ja glauben, daß diese Übereinstimmungen bloß zufälliger Natur sind oder sich daraus erklären ließen, daß der Verfasser

[1] Auf derartige Äußerlichkeiten ist nicht zu viel Gewicht zu legen, da sie zufälliger Natur sein können; immerhin seien sie im Zusammenhang mit anderen Textähnlichkeiten angeführt.

der Irrisio in diesem Falle die Cohortatio ausschrieb. Daß dem nicht so ist, dafür spricht folgender wichtige Umstand. Die Irrisio ist gedacht als ein kritisches Protokoll über die Meinungen hinsichtlich der Seele und der Fundamentalprinzipien, die in einer Philosophenkonferenz, für welche ohne Zweifel Lucian von Samosata in seinen Schriften das Vorbild abgab, geäußert wurden. Das ist zu ersehen aus der ungemein belebten Darstellung der Irrisio, aus dem zahlreichen Vorkommen von Ausdrücken des lebhaften Sprechens — das ganze gleicht einer erregten Debatte.

Ganz anders ist die Darstellungsweise in der Cohortatio. Der Ton ist ruhiger, obwohl der Verfasser hier und dort Anlauf nimmt, die originelle Darstellungsweise des Hermias zu kopieren, so z. B. c. 7: *Ἔνθεν ὁρμώμενος ὁ μεγαλόφωνος Πλάτων μετὰ πολλῆς παρρησίας βοᾷ λέγων.* Dergleichen schüchterne Versuche, den schneidigen Ton der Irrisio anzuschlagen, finden sich mehrere, was aus den oben angeführten Textparallelen zu ersehen ist. Aber diese Versuche sind zu unvermittelt und passen so gar nicht in das stilistische Milieu der Coh., um als original erscheinen zu können. Die Satyre und den Sarkasmus der Irrisio vermag der Autor nicht zu handhaben; er ist unbeholfen und weiß sich in der literarischen Manier des Hermias nicht zurechtzufinden, obwohl er Anstrengungen macht, dieselbe zu imitieren. — Ist es nun wahrscheinlich, daß auf Grund der bestehenden Übereinstimmungen zwischen Irrisio und Cohortatio erstere als eine Amplifikation einiger kurzer Stellen letzterer anzusehen ist? Das erscheint ganz ausgeschlossen schon dieser einfachen Überlegung zufolge, abgesehen von allem übrigen, schon oben Erwähnten.

Nach den vorangehenden Ausführungen müssen wir die Abhängigkeit der Cohortatio von der Irrisio als bewiesen erachten. Damit ist uns aber auch ein einigermaßen sicherer terminus ad quem für die Datierung der Schrift gegeben. Denn nach den Ergebnissen der Untersuchung Widmanns, der die Autorschaft Justins für die Cohortatio darzutun sucht, Gauls, nach dem die Coh. im ersten Fünftel des III. Jahrhunderts verfaßt ist, und Knossallas, der die Abfassung der

Coh. in den Zeitraum von 180—220 verlegt, dürfte es als ausgemacht erscheinen, daß die Irrisio noch vor 220 verfaßt worden ist. Harnacks Einwände (Chronol. II, S. 151—158, 545) gegen Knossallas Argumentation, in welchen er für den Zeitraum von 221—302 als Abfassungszeit der Cohortatio plaidiert, überzeugen nicht.

2. Die Aufschrift der Irrisio.

Unseren Hermias zu identifizieren ist ein vergebliches Beginnen. Alle derartigen Versuche stützen sich auf recht fadenscheinige Gründe. Das christliche Altertum kennt genug Personen gleichen Namens, die alle mit demselben Rechte als Verfasser unserer Schrift vermutet werden können.[1] Da

---

[1] Smith-Waçe, Dictionary of Christian Biography II (London 1880), p. 927. Auch ein Märtyrer Hermias wird erwähnt (s. dessen Akten Act. Sanct. Maii t. VII, p. 417—419; vgl. hierüber Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. II, 2, p. 549 ss.), der unter Antoninus in Comana in Kappadokien hingerichtet wurde. — Im Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache des koptischen Presbyters Abû 'l Barakat († 1363), herausgegeben und übersetzt von W. Riedel in den Götting. Nachr. (phil.-hist. Kl.) 1902, S. 635—706, wird ein Hermes der Weise erwähnt (a. a. O. S. 769 bezw. 649). Es heißt dort über ihn: »Der ausgezeichnete Hermes der Weise.« Von ihm stammt ein Brief, in welchem er die Seele anredet und welcher über die Weisheit der Philosophie handelt und geistliche Ermahnungen und vernünftige Analogien enthält, im ganzen 14 Kapitel. Er heißt der »Brief der Sinne«. Riedel hat daselbst (Anm. 3) auf die Irrisio des Hermias hingewiesen. Sollte es sich hier also wirklich um die Irrisio handeln, so würde sich die Vermutung, die Dupin, Feßler u. a. aussprachen, bestätigen, daß unsere Schrift nur ein Bruchstück sei, ein opus imperfectum. Da uns aber jedwede Anhaltspunkte fehlen, die diese Vermutung begründet erscheinen ließen, so können wir die Nachricht des Katalogs nicht weiter verwerten. Daß die Irrisio ein in sich geschlossenes Schriftstück ist, geht klar aus dem Schlußsatz hervor; auch das exordium ex abrupto verträgt sich gut mit dem Charakter der Irrisio.

In demselben Katalog wird unter den Schriften des hl. Cyrillus d. Gr. »ein Buch, welches den Titel ‚Hermes' trägt«, erwähnt (a. a. O. S. 675 bezw. 646), mit welchem wohl der Dialog mit Hermias (*ὅτι ὁμοούσιος καὶ συναΐδιος τῷ πατρὶ ὁ υἱός* Migne P. gr. LXXV, 657—1124) gemeint ist; cf. Feßler-Jungmann, Instit. Patr. II b, p. 48. 49.

Was endlich Hermias betrifft, dessen bei Philastrius de haeres. c. 55, Augustinus de haeres. c. 59 und Praedestinatus I. c. 59 Erwähnung getan

dergleichen Vermutungen für unsere Untersuchung belanglos sind, so können wir von der Identifikation des Hermias Abstand nehmen. Desto mehr Beachtung müssen wir aber

wird, so haben Fabricius (in den Anmerk. zu Philostr. l. c.) und andere vermutet, daß es sich hier um eine Verwechslung mit Hermogenes handle. Vgl. jedoch J. H. Blunt, Dictionary of sects, Heresies etc. (London 1891), p. 551. Wenn wir die Nachrichten bei Philastrius und Praedestinatus vergleichen, so wird ersichtlich, daß absolut kein Grund zu einer derartigen Identifikation vorliegt. Augustinus kann hierbei nicht inbetracht kommen, da sein Bericht sich auf Philastrius stützt. Ich setze die Nachrichten beider Schriftsteller hierher:

Philastrius l. c.
(Migne P. lat. XII, 1169).

Quae est vanitas Galatarum, Seleuci et Hermiae haereticorum? qui cum volunt Deum esse corporeum, hylen etiam, id est materiam quidem elementorum quae est sine anima, irrationabilis scilicet, quae facta est a Deo Patre per Filium ex nihilo, ut possit esse quae ante non erat, non ita accipiunt. Spiritum autem hominis, id est, animam non factam a Deo per Filium sed de terra esse aiunt: malum autem aliquando a Deo, aliquando esse a materia asserunt. Salvatorem autem in carne negant sedere ad dexteram Patris sed exspoliasse carnem et posuisse in solem aestimant, quia dixit Propheta, cum nesciant, quid dixerit: In sole posuit tabernaculum suum. Paradisum visibilem affirmant ex Platone, et isti vanitatibus servientes et animus hominum de igne et spiritu esse aestimantes, iste baptismo non utuntur, propter verbum hoc, quod dixit Ioannes Baptista: Ipse vos baptizabit in Spiritu et igne (Marc. 1, 8). Isti angelos dicunt creatores esse animarum nostrarum, non Christum Salvatorum. Mundum autem istum infernum esse asserunt, et Resurrec-

Praedestinatus l. c.
(Migne P. lat. LIII, 607).

In quinquagesima et nona haeresi Seleuciani sunt, orti a Seleuco: qui elementorum materiam de qua factus est mundus, non a Deo factum dicunt, sed Deo coaeternam: nec animam Deo tribuunt creatori, sed creatores esse animarum angelos volunt, de igni et de spiritu. Malum autem asserunt esse aliquando a Deo, aliquando a materia. Negant Salvatorem in carne sedere ad dexteram Patris, sed ea se exuisse perhibent, eamque in sole posuisse, accipientes occasionem de psalmo ubi legitur: in sole posuit tabernaculum suum (Ps. 18, 6). Negant visibilem Paradisum, baptisma in aqua non accipiunt, resurrectionem non credunt futuram, sed cotidie asserunt in generatione filiorum. Hos non admittit disciplina fidei nostrae nobiscum disceptationem assumere, sed pro definitionibus suis eos praecepit anathemati mancipari.

Augustinus l. c.
(Migne P. lat. XLII, 41).

Seleuciani sunt vel Hermiani ab auctoribus Seleuco vel Hermia qui etc.

dem Prädikate unseres Autors, *φιλόσοφος*, schenken; Otto (l. c. p. XXXIII s.) ist hier den richtigen Weg vorangegangen, wenn auch seine diesbezügliche Untersuchung Gründlichkeit vermissen läßt. Der Beiname *φιλόσοφος* ist fast allen Apologeten des II. Jahrhunderts eigen: Justinus, Athenagoras, Aristides, Pantänus, sie alle besitzen jenes Epitheton, das in diesem Falle ein bestimmtes zeitgeschichtliches Gepräge hat und für unsere Untersuchung äußerst wertvoll ist. Zuvörderst aber müssen wir uns über die Genesis dieses Prädikates klar werden.

Die Gegensätze zwischen Christen- und Heidentum hatten sich um die Mitte des II. Jahrhunderts mehr und mehr verschärft, und dieser Antagonismus fand beredten und markanten Ausdruck in den Schriften der Apologeten. Charakteristisch für die Stellung der einzelnen Apologeten zum Heidentum ist ihre Beurteilung der griechischen Philosophie und überhaupt des griechischen Geisteslebens. Pfleiderer

---

tionem in filiorum procreatione hanc esse praedicant, quae fit in humano genere quotidie, non illam immortalitatis futuram atque gloriosam annuntiant exspectantes.

Allerdings liegt die Vermutung nahe, daß bei Augustinus Hermiani für Hermogeniani steht, beweisen läßt sie sich jedoch nicht; ebenso verhält es sich mit dem Hermias bei Philastrius (Praedestinatus bietet nur den Namen Seleucus: Hermias scheint nur ein Ableger der Lehre des Seleucus gewesen zu sein). Die Identität dieses Hermias mit Hermogenes kann möglich sein oder auch nicht. Für letzteres scheint der Umstand zu sprechen, daß bei genannten Schriftstellern die Lehre des Hermogenes ausgebildeter erscheint, als dies bei Tertullian (Adv. Hermog.; de anima 1, 3, 11, 22, 24; adv. Val. 16; de praescr. haer. 30, 33; de monog. 16) der Fall ist. So werden ihm christologische Irrlehren zur Last gelegt; nach Philastrius und Augustinus gehört er den Patripassianern an. Wahrscheinlich geht die Alteration der Lehre des Hermogenes auf Kosten des Seleucus und Hermias. In diesem Falle muß aber streng zwischen der Person des Hermogenes und des Hermias unterschieden werden, weniger streng aber zwischen beider Lehren. Einer weiteren Untersuchung über diese Frage kann hier nicht Raum gegeben werden; ich möchte nur einstweilen Fabricius' Identifikation als nicht zu Recht bestehend bezeichnen. Vgl. Realenzykl. f. prot. Theol. VII, 756 ff. u. Kirchenlexikon V (2. Aufl.), 1899.

(Das Urchristentum II [Berlin 1902], S. 682) unterscheidet richtig diesbezüglich zwei Richtungen unter den Apologeten: „die einen betonten mehr den Gegensatz des Christentums zu den vorchristlichen Religionen und philosophischen Denkweisen, die anderen sahen in ihm mehr die Vollendung und Erfüllung des schon vorhandenen Guten. Doch ist dieser Unterschied bloß ein relativer; bei Justin sind beide Richtungen so verbunden, daß sie sich das Gleichgewicht halten; unter seinen Nachfolgern stehen Tatian, Theophilus, der Autor ad Diognetum und Tertullian auf der ersten, Athenagoras, Minucius Felix, Klemens Alex. auf der zweiten Seite; aber auch diese, die in der außerchristlichen Welt einiges Gute anerkennen, sind doch durchdrungen von der Unzulänglichkeit aller heidnischen Weisheit und von der dämonischen Verdorbenheit der Religion und Sitte der heidnischen Welt; hinwiederum erkennen auch jene trotz ihrer pessimistischen Verurteilung der vorchristlichen Menschheit das Vorhandensein von gewissen Resten einer Uroffenbarung an, die durch das Christentum wieder zur ursprünglichen Reinheit hergestellt werden." Die Verachtung aller griechischen Weisheit durch die Apologeten war bedingt durch den Hinweis auf die Philosophie und Weisheit der Christen; jene war nicht bis zur Erkenntnis des Wesens Gottes, in der doch das Glück des Menschen liegt, vorgedrungen, kann also unmöglich Anspruch erheben, die Wahrheit gefunden zu haben. Die Christen hingegen können sich rühmen, Gott, ihren Herrn und Schöpfer, erkannt zu haben, also im Besitze der wahren Philosophie zu sein, soweit die Apologeten unter Philosophie das Streben nach der Erkenntnis Gottes verstanden. Darum konnte auch Justin in Dial. c. Tryph. c. 8 den denkwürdigen Ausspruch tun: *Ταύτην μόνην εὗρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ καὶ σύμφορον. Οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ.*

Die Lehre dieser reinen, wahren Philosophie ist niedergelegt in den Büchern der Hl. Schrift und hat durch Christus ihre Bestätigung gefunden. Da aber jene supranaturalen Charakters ist, geht somit auch die Superiorität der christichen Philosophie über die heidnische Weisheit daraus hervor.

Die Folge hiervon war, daß die Apologeten eifrig bestrebt waren, alle nützlichen Kenntnisse und richtigen Lehren der griechischen Philosophie auf eine Benutzung der Heil. Schrift zurückzuführen, wofür umfangreiche Beweise angetreten werden, um sowohl die Priorität des Alten Testaments vor den Schriften der griechischen Weisen, als auch etwaige Plagiate dieser an jenem nachzuweisen. Dieses Beweisverfahren bildet ein ständiges Kapitel in den Schriften der Apologeten und wurde von den einzelnen mehr oder weniger ausgeschrotet. So kann man z. B. bei Tatian auf Schritt und Tritt die mit Emphase vorgetragene Behauptung von der Priorität der hl. Schriften hören, deren Nachweis er c. 31—41 seiner Oratio widmet.[1] Dasselbe Beweisverfahren schlugen auch Apologeten späterer Jahrhunderte ein.[2]

„Das Christentum ist Philosophie und ist Offenbarung: das ist die These aller Apologeten von Aristides bis Minucius Felix. Mit der Behauptung, es sei Philosophie, traten die Apologeten der in den Gemeinden verbreiteten Meinung, daß es der Gegensatz zu aller Weltweisheit sei (s. das Zeugnis des Celsus), entgegen; allein sie versöhnten sie durch das freudige Zugeständnis, daß das Christentum supranaturalen Ursprungs sei und als Offenbarung trotz seines vernünftigen Inhalts nur von einem gotterleuchteten Sinne erfaßt werden könne. In den Grundzügen dieser Auffassung sind alle Apologeten einig . . . Die gemeinsame Überzeugung läßt sich also zusammenfassen: das Christentum ist Philosophie, weil es einen rationalen Inhalt hat, weil es über die Fragen einen befriedigenden und allgemein verständlichen Aufschluß bringt, um die sich alle wahrhaften Philosophen bemüht haben; aber es ist keine Philosophie, ja eigentlich der konträre Gegensatz zu derselben, sofern es von allem Wähnen und Meinen frei ist und den Polytheismus widerlegt, d. h.

[1] Iustin, Apol. I, 54—60 (c. 54: *Μωσῆς οὖν προφήτης, ὡς προέφημεν, πρεσβύτερος ἦν πάντων συγγραφέων*). Athenagoras Suppl. c. 7; c. 9; Theophilus ad Autolic. I, 14; II, 12, 37; III, 16—29; Clem. Alex. Strom. I, 16; II, 1; V 18 und an vielen anderen Stellen; auch Origenes c. Cels. I, 15.

[2] Vgl. Werner, Gesch. d. apol. Lit. I (1861), S. 233 ff.



aus Offenbarung stammt, also einen supranaturalen, göttlichen Ursprung hat, auf dem schließlich allein die Wahrheit und Gewißheit seiner Lehre beruht."[1] Die Apologeten waren bestrebt, „das Christentum als die höchste und sicherste Philosophie darzulegen". „Sie haben die moralistische Denkweise, in die die Heidenchristen das Evangelium von Anfang an hineingezogen haben, als die christliche ausgebildet, damit zugleich das Christentum rational gemacht und es auf eine Formel gebracht, die dem common sense aller ernst Denkenden und Vernünftigen des Zeitalters. Dabei haben sie in ihren zusammenhängenden Darlegungen den überkommenen positiven Stoff, das A. T. sowie die Geschichte und die Verehrung Christi, lediglich als die bisher fehlende und mit heißem Bemühen gesuchte Beglaubigung und Versicherung dieser vernünftigen Religion zu benutzen verstanden" (Harnack a. a. O. S. 88). Schon Philo und Josephus[2] hatten die israelitische Religion als Philosophie bezeichnet. Die Apologeten aber suchten, wie schon oben gesagt wurde, die Lehre der Christen als die allein wahre Philosophie darzustellen. Die Barbaren, worunter alle orientalischen Völker verstanden werden müssen, vor allem die Juden (cf. Otto, Corp. apol. VI. adn. 1 ad c. 1),[3] werden nun gegen

[1] Harnack, Dogmengesch. (in Grundriß der theol. Wissensch., Freiburg i. Br. 1898), S. 88; vgl. auch P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion (Tübingen 1904), S. 375 f.: »Eine doppelte Aufgabe erwuchs der Apologetik: Sie mußte den Grund der Verwandtschaft des Christlichen und Außerchristlichen aufweisen, zugleich aber dafür sorgen, daß die Überlegenheit des Christentums außer Frage stand. Sie mußte den absoluten Anspruch der Kirche ausgleichen mit dem relativen Rechte der sogenannten natürlichen Religion.«

[2] c. Ap. I, 10 (ed. Niese, p. 10, 2. 31): *τὴν μὲν γὰρ ἀρχαιολογίαν, ὥσπερ ἔφην, ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων μεθερμήνευκα γεγονὼς ἱερεὺς ἐκ γένους καὶ μετεσχηκὼς τῆς φιλοσοφίας τῆς ἐν ἐκείνοις τοῖς γράμμασι.*

[3] Kukula (Was bedeuten die Namen *Ἕλληνες* und *Βάρβαροι* in der altchristlichen Apologetik? in Festschr. Theodor Gomperz dargebracht usw. Wien 1902, S. 359—363) weist S. 362 nach, »daß unter *Ἕλληνες* nicht Griechen ihrer Abstammung nach, wie manche behaupteten, und nicht »Gebildete« überhaupt oder »Philosophen«, wie Hilgenfeld meint, sondern die Bekenner des Griechentums, d. h. Anhänger der griechischen Götterlehre, unter *Βάρβαροι* nicht die Barbaren mit den Römern, sondern die Bekenner des Judenchristentums verstanden sind.

die Griechen in Anschlag gebracht. Besonders Tatian gefällt sich in der möglichsten Hervorhebung des Unterschiedes zwischen barbarischer und griechischer Philosophie. Er selbst spricht von sich als: *ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν* (c. 42); weiterhin werden Ausdrücke gebraucht wie: *ἡ βαρβαρικὴ νομαθεσία* (c. 12), *γραφαὶ βαρβαρικαί* (c. 29), *Μωυσῆς πάσης βαρβάρου φιλοσοφίας ἀρχηγός* (c. 31), *ἡ καθ' ἡμᾶς βάρβαρος φιλοσοφία* (c. 35), *καινοτομεῖν τὰ βαρβάρων δόγματα* (c. 35), *τὰ τῶν βαρβάρων δόγματα οἱ κατὰ Μωυσέα καὶ οἱ ὁμοίως αὐτῷ φιλοσοφοῦντες* (c. 40). Nach Tatian sind demgemäß alle Christen, als Anhänger der barbarischen Philosophie, Philosophen, womit er sicher keine persönliche Ansicht vertritt; c. 32: *Παρ' ὑμῖν δὲ τῆς μὲν κενοδοξίας, ὁ ἵμερος οὐκ ἔστι, δογμάτων δὲ ποικιλίαις οὐ καταχρώμεθα. Λόγου γὰρ δημοσίου καὶ ἐπιγείου κεχωρισμένοι, καὶ πειθόμενοι θεοῦ παραγγέλμασι καὶ νόμῳ πατρὸς ἀφθαρσίας ἑπόμενοι πᾶν τὸ ἐν δόξῃ κείμενον ἀνθρωπίνῃ παραιτούμεθα. Φιλοσοφοῦσί τε οὐ μόνον οἱ πλουτοῦντες, ἀλλὰ καὶ οἱ πένητες προῖκα τῆς διδασκαλίας ἀπολαύουσι· τὰ γὰρ παρὰ θεοῦ τῆς ἐν κόσμῳ δορεᾶς ὑπερβαίει τὴν ἀμοιβήν· τὰ δὲ τῆς ἀσελγείας πόῤῥκεχώρισται* c. 33 *Ταύτας δὲ εἰπεῖν προυθυμήθην, ἵνα μηδὲ παρ' ἡμῖν ξένον τι πράττεσθαι νομίζητε, καὶ συγκρίναντες τὰ ὑπ' ὄψιν ἐπιτηδεύματα μὴ χλευάζητε τὰς παρ' ἡμῖν φιλοσοφούσας.*

Es erschien dringend geboten, der heidnischen Philosophie eine christliche entgegenzustellen, sollte nicht das Christentum unterliegen; denn das Heidentum hatte immerhin eine letzte und feste Stütze in der Philosophie, was ja aus den Worten des Verfassers der Coh. ad gent. c. 3 hervorgeht: *Τοὺς σοφοὺς πάντως δήπου καὶ φιλοσόφους λέξετε· ἐπὶ τούτους γάρ, ὥσπερ ἐπὶ τεῖχος ὀχυρόν, καταφεύγειν εἰώθατε, ἐπειδάν τις ὑμῖν τὰς τῶν ποιητῶν περὶ θεῶν ἀπαγγέλῃ δόξας.*

Anderseits schien es notwendig, das Christentum den Gebildeten dadurch näherzubringen, indem man es als Philosophie bezeichnete. Wenn z. B. Justin zum Christentum übergetreten ist, so konnte er das Prädikat *φιλόσοφος* beibehalten, ohne daß dadurch seinem Christentum Eintrag geschah. Was Otto (l. c. p. XXXIV) diesbezüglich bemerkt,

ist richtig: „Qui autem e philosophorum gentilium scholis prodierunt etiam post quam christianis sacris se addixerunt philosophi non solum nomen retinebant, verum etiam habitum: utpote semper amici sapientiae, iam non humanae quidem (*τῆς σοφίας τοῦ κόσμου τούτου* Herm. Irris. c. 1), sed divinae." Man wird deshalb vermuten müssen, daß wohl der Mehrzahl der gebildeten Christen, vorzüglich solchen, die früher Anhänger[1] einer bestimmten philosophischen Schule waren, das Christentum dadurch nähergebracht wurde, indem es als philosophisches System ausgespielt wurde, und der Übertritt vom Heidentum zum Christentum sich gleichsam als Systemwechsel vollzog.

Wenn daher die Irrisio die Aufschrift trägt: *Ἑρμείου φιλοσόφου*[2] *διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων*, so wird klar, daß nach obigen Ausführungen der Aufschrift eine bestimmte Tendenz zugrunde liegt, nämlich den Gegensatz zwischen christlicher und heidnischer Philosophie möglichst hervorzukehren. Eine solche Tendenz lag der Apologetik späterer Jahrhunderte gänzlich ferne — die Operationsbasis war eine andere geworden —, sie bildet das Charakteristikon der

---

[1] Hier ist noch zu erwähnen, daß Miltiades nach Euseb. H. E. (ed. Schwartz) V, 17, 5 *πρὸς τοὺς κοσμικοὺς ἄρχοντας ὑπὲρ ἧς μετήει φιλοσοφίας πεποίηται ἀπολογίαν*. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. I, 263, bemerkt hierzu: »Der Titel der letztgenannten Schrift mag etwa gelautet haben *ὑπὲρ τῆς κατὰ Χριστιανοὺς φιλοσοφίας*. Die Wahl des Ausdrucks deutet, wie schon bemerkt, darauf hin, daß Miltiades sich der Philosophie zugewandt hatte und dieselbe professionsmäßig betrieb.« Letztere Bemerkung ist dem oben Gesagten zufolge nicht ganz zutreffend, da ja Miltiades schon als Anhänger des Christentums Philosoph ist. Auch Apollinaris v. Hierapolis sagt nach Euseb. H. E. IV, 26, 1: *ἡ γὰρ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία πρότερον μὲν ἐν βαρβάροις ἤκμασεν κτλ.* Vgl. hierzu Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. I (1894), S. 472, Anm. 5.

[2] Diels (l. c. p. 259) bemerkt zu *φιλόσοφος*: »quis porro spondet, ab ipso scriptore titulum profectum esse, non a librariis quibus Hermias Ammonii pater (cf. *Ἑρμείου φιλοσόφου* Ar. schol. p. 9. Br.) ex scholastico usu notus erat.« Diese Vermutung wird jedoch hinfällig in Rücksicht darauf, daß alle Handschriften der Irrisio (v. Otto) in »*φιλοσόφου*« übereinstimmen, ganz abgesehen davon, daß obige Vermutung nur einen geringen Schein von Wahrscheinlichkeit für sich hat.



frühchristlichen Apologetik. Wir glauben demzufolge einen weiteren Anhaltspunkt gewonnen zu haben, die Irrisio nicht nach 220 zu verlegen.

3. Das jüdische Märchen vom Engelfall und die Irrisio.

Unser Schriftchen beginnt mit den Worten des hl. Paulus in I. Kor. 3, 19: *Παῦλος ὁ μακάριος ἀπόστολος*[1] *τοῖς [τὴν Ἑλλάδα τὴν Λακωνικὴν παροικοῦσι]*[2] *Κορινθίοις γράφων, ὦ ἀγάπητοι,*[3] *ἀπεφήνατο, λέγων ἡ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ, οὐκ ἀσκόπως εἰπών· δοκεῖ γάρ μοι τὴν ἀρχὴν εἰληφέναι ἀπὸ τῆς τῶν ἀγγέλων ἀποστασίας.* Das sonderbare Märchen, daß die griechische Philosophie vom Engelfall ihren Ursprung herleite, geht auf das jüdische apokryphe Buch Henoch[5] zurück, das in der alten Kirche ein bedeutendes Ansehen genoß und dessen Kanonizität von Tertullian (de cultu fem. I, 3) eifrigst verfochten wird; späterhin wurde es freilich von Hieronymus in die Reihe apokrypher Schriften gedrängt (vgl. hierüber Harnack, Altchristl. Lit. I, 847 f.). Länger scheint sich das Buch in der griechischen Kirche gehalten zu haben; wenigstens bringt uns der Byzantiner

---

[1] cf. Otto l. c. p. XLI, adn. 2; vgl. auch Dräseke in Zeitschrift für wissensch. Theol. XLV (1902), S. 283 und Bonwetsch in Gött. Nachr. phil.-hist. Kl. 1902, S. 632.

[2] Auf die Bedeutung dieser geographischen Bemerkung werden wir noch zu sprechen kommen.

[3] Hierzu bemerkt Otto (l. c. p. XLII): »Blande lectores gentiles alloquitur c. 1: *ὦ ἀγαπητοί,* quo magis quae scripsit in animos demittant«, was aber unrichtig ist; Hermias imitiert hier Paulus (Röm. 12, 19; II. Kor. 7, 1; 12, 19). Auch die Vermutung Worths ist unbegründet, aus dieser Anrede auf eine Homilie schließen zu dürfen.

[4] Neander, Kirchengesch. I (1828), S. 757: »Wir sehen in dem Hermias einen jener leidenschaftlichen Feinde der griechischen Philosophie, welche Clemens von Alexandria bekämpft, welche die griechische Philosophie nach jenem jüdischen Märchen von der Mitteilung gefallener Engel ableiteten«; vgl. Werner, Gesch. der apol. und pol. Lit. I, 320.

[5] Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II (Tübingen 1900), 217 ff.

Synkellos in seiner Chronik ein Fragment desselben, ein Zeichen, daß es noch zu seinen Zeiten gelesen wurde.

Bei den Rabbinen[1] finden sich Spuren dieser Schrift bis tief in das Mittelalter.

Besondere Beachtung wurde jener Partie des Buches geschenkt,[2] welche die Geschichte des Engelfalls und besagtes Märchen zum Gegenstande hatte,[3] da man darin eine besonders scharfe Waffe gegen das Heidentum bezw. die griechische Philosophie zu haben wähnte. Deshalb findet sich obige Erzählung in zahlreichen Schriften der apologetischen Literatur des II. Jahrhunderts: Iustin. Apol. I, 5: *. . . ἐπεὶ τὸ παλαιὸν δαίμονες φαῦλοι ἐπιφανείας ποιησάμενοι, καὶ γυναῖκας ἐμοίχησαν καὶ παῖδας διέφθειραν καὶ φόβητα ἀνθρώποις ἔδειξαν κτλ.* Apol. II, 5: *οἱ δ' ἄγγελοι, παραβάντες τήνδε τὴν τάξιν γύναικῶν μίξεσιν ἡττήθησαν καὶ παῖδας ἐτέκνωσαν, οἵ εἰσιν οἱ λεγόμενοι δαίμονες.* Athenag. Suppl. c. 24 u. c. 25: *οὗτοι τοίνυν οἱ ἄγγελοι οἱ ἐκπεσόντες τῶν οὐρανῶν, περὶ τὸν ἀέρα ἔχοντες καὶ τὴν γῆν, οὐκέτι εἰς τὰ ὑπερουράνια ὑπερκύψαι δυνάμενοι, καὶ αἱ τῶν γιγάντων ψυχαὶ οἱ περὶ τὸν κόσμον εἰσὶ πλανώμενοι δαίμονες, ὁμοίας κινήσεις οἱ μὲν αἷς ἔλαβον συστάσεσιν, οἱ δαίμονες, οἱ δὲ αἷς ἔσχον ἐπιθυμίαις. οἱ ἄγγελοι, ποιούμενοι.* Tatian, Oratio ad Gr. c. 8: *Ὑπόθεσις δὲ αὐτοῖς τῆς ἀποστασίας οἱ ἄνθρωποι γίνονται. Διάγραμμα γὰρ αὐτοῖς ἀστροθεσίας ἀναδείξαντες, ὥσπερ οἱ τοῖς κύβοις παίζοντες, τὴν εἱμαρμένην εἰσηγήσαντο λίαν ἄδικον.*

---

[1] Fabricius, Codex pseudepigraphus v. T. II (Hamburgi 1722), 208, 216, 224 ss.

[2] Bousset, Der Antichrist (Göttingen 1895), S. 134 ff.; cf. Fabricius l. c. p. 160 ss.; cf. J. B. Carpzov, Disputationes academicae (Lipsiae 1699), p. 171 ss.

[3] Nach Flemming-Radermacher, Das Buch Henoch (Leipzig 1901), S. 28 lautet der griechische Text: c. IX, 6—9 *σὺ ὁρᾷς, ἃ ἐποίησεν Ἀζαήλ, ὃς ἐδίδαξεν πάσας τὰς ἀδικίας ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐδήλωσεν τὰ μυστήρια τοῦ αἰῶνος τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ἃ ἐπιτηδεύουσι καὶ ἔγνωσαν ἄνθρωποι, καὶ Σεμαζᾶς, ᾧ τὴν ἐξουσίαν ἔδωκας ἄρχειν τῶν σὺν αὐτῷ ἅμα ὄντων. καὶ ἐπορεύθησαν πρὸς τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων τῆς γῆς καὶ συνεκοιμήθησαν αὐταῖς καὶ ἐμιάνθησαν καὶ ἐδήλωσαν αὐτοῖς πάσας τας ἁμαρτίας. Καὶ οἱ γυναῖκες ἐγέννησαν τιτᾶνας ὑφ' ὧν ὅλη ἡ γῆ ἐπλήσθη αἵματος καὶ ἀδικίας.* Die deutsche Übersetzung des äthiopischen Textes a. a. O. S. 29.

Noch zu Klemens Alex. Zeiten kursierte das Märchen vom Engelfall, wie aus mehreren Stellen seiner Stromata ersichtlich wird: Strom. I, 16 (Migne P. gr. VIII 796 A): *Ἡ μὲν οὖν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία . . . ὡς δὲ ἄλλοι βούλονται, ἐκ τοῦ διαβόλου τὴν κίνησιν ἔχει. Ἔνιοι δὲ δυνάμεις τινὰς ὑποβεβηκυίας ἐμπνεῦσαι τὴν πᾶσαν φιλοσοφίαν ὑπειλήφασιν.* c. 17 (Migne l. c. 796 B): *Φιλοσοφία δὲ οὐκ ἀπεστάλη ὑπὸ κυρίου, ἀλλ᾿ ἦλθε, φησί, κλαπεῖσα, ἢ παρὰ κλέπτου δοθεῖσα· εἴτ᾿ οὖν δύναμις, ἢ ἄγγελος, μαθών τι τῆς ἀληθείας, καὶ μὴ καταμείνας ἐν αὐτῇ, ταῦτα ἐνέπνευσε καὶ κλέψας ἐδίδαξεν κτλ.* und anderswo (vgl. Migne l. c. VIII, 795 adn.). Von Klemens' Stellungnahme zu dieser Erzählung wird gleich die Rede sein.

Bei lateinischen Autoren jener Zeit findet man ebenfalls das jüdische Märchen wieder. Irenäus, Adv. haer. IV, 16, 2 (ed. Stieren p. 604 s. adn. 9): Sed et Enoch sine circumcisione placens Deo, quum esset homo, legatione ad angelos fungebatur et translatus est, et conservatur usque nunc testis iusti iudicii Dei: quoniam angeli quidem transgressi deciderunt in terram in iudicium etc. Tertullianus Apol. c. 22 u. c. 35: Eadem officia dependunt et qui astrologos et haruspices et augures et magos de Caesarum capite consultant; quas artes ut ab angelis desertoribus proditas et a Deo interdictas ne suis quidem causis adhibent christiani; de cultu fem. I, 2; de vel virg. c. 7; de test. anim. c. 3; de idololatr. c. 9; de hab. mul. c. 2.

Iosephus Antiqu. Iud. I, 4 kennt ebenfalls das Geschichtchen, desgleichen Philo de gigant. (ed. P. Wendland p. 42 ss.): *Οὓς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωϋσῆς εἴωθεν ὀνομάζειν· ψυχαὶ δ᾿ εἰσὶ κατ᾿ ἀέρα πετόμεναι.* — Wie ersichtlich, hat das Märchen vom Engelfall im christlichen Altertum vorzugsweise in apologetischen Kreisen lauten Widerhall gefunden. Klemens von Alex. war der erste, der gegen die alberne Geschichte Einsprache erhoben hat. Es erscheint ratsam, auf diesen Punkt näher einzugehen, da er nicht ohne Bedeutung für unsere Untersuchung ist. Klemens mußte sich als Freund der griechischen Philosophie mit der Meinung vieler seiner Glaubensgenossen betreffs deren teuflischen Ursprungs auseinandersetzen, was er mit viel Geschick tut.

Er hatte da einen harten Standpunkt, denn das Märchen schien fest in den Köpfen zu sitzen. Interessant ist es, wie Klemens die Sache angreift und sich seiner Aufgabe entledigt. „Merkwürdigerweise läßt Klemens nun aber neben der im vorigen besprochenen Ansicht von der Entstehung der griechischen Wissenschaft ganz unvermittelt eine andere zu Worte kommen, durch welche jene zum mindesten überflüssig gemacht wird, die aber mit ihr das gemein hat, daß sie eine Art Konzession an die Wissenschaftsgegner ist, sofern auch sie den Ursprung der griechischen Wissenschaften in unvorteilhaftes Licht rückt. Er läßt nämlich die Ansicht gewisser Leute gelten, daß sich die Entstehung der griechischen Wissenschaft unter den Auspizien des Teufels vollzogen habe. Zwar die Meinung, daß der Teufel der Urheber der Wissenschaft sei, weist er weit und entschieden zurück. Dazu ist ihm die Wissenschaft viel zu gut, als daß sie von dem Bösen stammen könnte. Aber er hat nichts dagegen, wenn dem Teufel oder seinen Engeln die Rolle der Vermittelung der Wissenschaften an die Menschen zugeschrieben wird. So widerspricht er der zu seiner Zeit weitverbreiteten Ansicht nicht, daß jene Engel von Gen. 6, 2 die Wahrheiten, welche sie in der oberen Welt in Erfahrung gebracht, nach ihrem Falle den Weibern ausgeplaudert hätten. Er teilt die auch von Tatian und Tertullian nachgesprochene Behauptung des Buches Henoch mit, jene Engel hätten die Menschen die Astronomie, die Wahrsagekunst und die übrigen Künste gelehrt. Aber auch die Lehre von der Vorsehung und die Philosophie überhaupt läßt er wohl einmal durch den Diebstahl dieser gefallenen Engel zu den Menschen gekommen sein.“[1] „Unser Kirchenlehrer bricht zunächst den Zugeständnissen, welche er den Gegnern der griechischen Wissenschaft hinsichtlich des Ursprungs derselben gemacht hatte, ihre der Wissenschaft gefährliche Spitze ab. Er weiß den oben gekennzeichneten Ursprung derselben zum Besten zu kehren. Der Umstand, daß die Wissenschaft durch einen Diebstahl, sei es abgefallener Engel, sei es der Philosophen,

[1] Wagner, Die griechische Bildung im Urteil des Klemens von Alexandrien. Zeitschr. f. wissensch. Theol. XLV, S. 231 f.

zu den Griechen gekommen ist, ist bei Licht betrachtet nicht dazu angetan, sie zu entwerten und die Teilnahme an ihr zu verbieten, sondern eher zu begünstigen. Wenn die Philosophie, so meint er, auch durch abgefallene Engel gestohlen und den Menschen eingegeben ist, so braucht ihr Wert dadurch nicht beeinträchtigt zu sein. Vielmehr, wenn man bedenkt, daß der allwissende Herr sicherlich um diesen Diebstahl gewußt und ihn doch nicht verhindert hat, so ist ganz klar, daß er diesen Frevel in seinen Folgen für nützlich hielt. Wie das von Prometheus gestohlene Feuer, so ist auch die von den Engeln gestohlene Philosophie und die Wissenschaft überhaupt den Menschen von Nutzen. An einer anderen Stelle beweist Klemens seine Geschicklichkeit, aus Giftblumen Honig zu saugen, noch kühner und blendender. Die Leute, sagt er, welche die Philosophie vom Teufel ausgehen lassen, sollen doch auch das bedenken, daß sich der Teufel nach II. Kor. 11, 14 in einen Engel des Lichts verstellt. In welcher Absicht tut er das wohl? Offenbar, um zu weissagen. Wenn er aber als Engel des Lichts weissagt, wird er natürlich Wahres sagen. Und wenn er Engelhaftes und Lichtes weissagt, wird er auch Nützliches weissagen. Wie könnte er doch auch jemanden betrügen, wenn er nicht den wißbegierigen Menschen zunächst durch Mitteilung von Wahrheiten köderte, um ihn dann später in die Lüge hinabzuziehen? Und dann ist doch überhaupt anzunehmen, daß der Teufel die Wahrheit weiß, zwar nicht so, daß er sie ganz erfasse, aber doch so, daß er ihrer jedenfalls nicht unkundig ist. Die Philosophie braucht also noch nicht falsch zu sein, selbst wenn der Dieb und Lügner, seine Wirksamkeit verstellend, die Wahrheit sagt. Darf man doch nicht die Torheit begehen, um des Lehrers willen von vornherein auch die Lehre zu verdammen“ (S. 233 f.). Hiermit ist Klemens' Stellungnahme zu diesem jüdischen Märchen vortrefflich skizziert; er war ein Kompromißphilosoph im eigentlichen Sinne des Wortes, jeder Partei das Ihre lassend. Zwar verfällt auch er einmal in einen recht scharfen Ton, wie er auf das Märchen zu sprechen kommt: *πῶς οὖν οὐκ ἄτοπον τὴν ἀταξίαν καὶ τὴν ἀδικίαν προσνέμοντας τῷ διαβόλῳ ἐναρέτου*

πράγματος τοῦτον τῆς φιλοσοφίας δοτῆρα ποιεῖν (Strom. VI, 17 — Migne l. c. IX, 392 A).

Klemens scheint gegen diesen Unfug mit Erfolg Front gemacht zu haben; denn späterhin wird bei griechischen Schriftstellern das Märchen vom Engelfall lediglich als historisches Kuriosum registriert, da ja durch Klemens dieser tendenziösen Erzählung die Spitze abgebrochen war. Die Erwähnung der Engelfallgeschichte in der Irrisio läßt klar erkennen, daß das Märchen zur Zeit ihrer Abfassung noch en vogue war und daß es, wie so oft von den Apologeten des II. Jahrhunderts gegen die griechische Philosophie ausgespielt, noch immer seine Wirkung tat.

Ziehen wir nun aus vorausgehender Darstellung die Konsequenzen, so sind wir berechtigt, die Abfassung unserer Irrisio vor 220 anzunehmen, wenn man die Stromata um 200—202/3 geschrieben sein läßt.

Eines Einwandes, den Harnack macht, sei noch Erwähnung getan; er schreibt Chronologie II, 197: „Welche für Heiden bestimmte christliche Schrift des II. Jahrhunderts hat einen ähnlichen Anfang wie die unsrige . . . Fiel man im christlichen Altertum so plump mit der Tür ins Haus hinein mit dem seligen Apostel Paulus und dem Engelfalle? Diese Stelle ist die einzige, die unserer farblosen Schrift Farbe gibt. Diese Farbe erinnert nicht an die Apologetik der vorkonstantinischen Zeit.“ Dagegen ist zu bemerken, daß Harnack erst den Nachweis führen müßte, der ihm aber schwerlich gelingen dürfte, daß unsere Schrift für die Heiden bestimmt war; sodann mißkennt Harnack die Kampfesweise der frühchristlichen Apologeten; ich weise nur auf die Anfangskapitel der Oratio Tatians hin, die an sarkastischem Tone der Irrisio nicht nachstehen.

4. Tatian und Hermias.

Fast alle Untersuchungen, die sich mit der Irrisio beschäftigten, wiesen auf die Ähnlichkeit derselben mit Tatians Oratio ad Graecos hin. Vor allem war es c. 25 der letzteren, das besonderes Interesse beanspruchte. Wir führen

deshalb den Wortlaut der fraglichen Stelle an: *τοῖς Πλάτωνος ἕπῃ δόγμασι, καὶ ὁ κατ' Ἐπικούρου σοφιστεύων δακρύσιος ἀνθίσταταί σοι· πολιτεύεσθαι θέλεις κατὰ τὸν Ἀριστοτέλην, καί τις κατὰ τὸν Δημόκριτον λοιδρεῖταί σοι . . . στασιώδεις δὲ ἔχοντες τῶν δογμάτων τὰς διαδοχὰς ἀσύμφωνα πρὸς τοὺς συμφώνους ἑαυτοῖς διαμάχεσθε.* Schon Prudentius Maranus hat auf die auffallende Übereinstimmung mit Irris. aufmerksam gemacht: „Videtur etiam Tatiani stilus imitatus esse et scribendi materiam ex hoc Tatiani loco c. 25 sumpsisse . . . Totus Hermiae libellus nihil aliud videtur esse quam elegans et peracuta huius Tatiani sententiae amplificatio" (bei Otto l. c. p. 304 s.).

Doch lassen sich noch weitere Parallelen anführen, die besonders die Stilähnlichkeit beider Schriftstücke illustrieren. Zwar sind weder wörtliche noch sachliche Übereinstimmungen zu ermitteln; aber immerhin zeigen sie uns hinreichend, daß die Irrisio als eine literarische Merkwürdigkeit im II. Jahrhundert nicht angesehen werden darf. Was die Massivität des Stiles Tatians wie Hermias' anbelangt, so ist eine ganz frappante Ähnlichkeit nicht zu leugnen. Oratio ad Gr. c. 3: *διὸ περ μὴ παρασυρέτωσαν ὑμᾶς αἱ τῶν φιλοσόφων καὶ οὐ φιλοσόφων πανηγύρεις, οἵ τινες ἐναντία μὲν ἑαυτοῖς δογματίζουσιν, κατὰ δὲ τὸ ἐπελθὸν ἕκαστος ἐκπεφώνηκε. Πολλὰ δὲ καὶ παρ' αὐτοῖς ἐστι προσκρούματα· μισεῖ μὲν γὰρ ἕτερος τὸν ἕτερον· ἀντιδοξοῦσιν δὲ ἑαυτοῖς διὰ τὴν ἀλαζονείαν τόπους ἐπιλεγόμενοι τοὺς προὔχοντας* cf. Irris. c. 2: . . . *στασιάζουσι μὲν μερὶ τῆς ψυχῆς κτλ.*; c. 3.

Oratio c. 3: *καταβάλλετε τοιγαροῦν τὸν λῆρον κτλ.* c. 32: . . . *ἀκούσατε τῶν παρ' Ἑλλήνων πραγμάτων λῆρον.* c. 34: *λήρους τε καὶ φλυαρίας Σώφρων διὰ συνταγμάτων παραδούς κτλ.* c. 26: *παύσασθε λόγους ἀλλοτρίους θριαμβεύοντες καὶ ὥσπερ ὁ κολοιὸς οὐκ ἰδίοις ἐπικοσμούμενοι πτεροῖς . . . Ζητοῦντες τίς ὁ θεός, τὰ ἐν ὑμῖν ἀγνοεῖτε· κεχηνότες δὲ εἰς τὸν οὐρανὸν κατὰ βαράθρων πίπτετε. Λαβυρίνθοις ἐοίκασιν ὑμῶν τῶν βιβλίων οἱ ἀναθέσεις, οἱ δὲ ἀναγινώσκοντες τῷ πίθῳ τῶν Δαναΐδων. Τί μοι μεφίζετε τὸν χρόνον, λέγοντες τὸ μέν τι εἶναι παρῳχηκὸς αὐτοῦ, τὸ δὲ ἐνεστός, τὸ δὲ μέλλον; Πῶς γὰρ δύναται παρελθεῖν ὁ μέλλων, εἰ ἔστιν ὁ ἐνεστώς;* vgl. zu letzterem Satze Irris. c. 2: . . . *οἱ δὲ τρὶς ἐνσωματοῦσιν, οἱ*

δὲ τρισχιλίων ἐτῶν περιόδους αὐτῇ (sc. *ψυχῇ*) *ὁρίζουσιν. Καὶ γὰρ οἱ μηδὲ ἑκατὸν ἔτη ζῶντες περὶ τρισχιλίων ἐτῶν μελλόντων ἐπαγγέλονται.*

cf. Oratio c. 26: *Ἀρχὴ τῆς φλυαρίας ὑμῖν γεγόνασιν οἱ γραμματικοί, καὶ οἱ μερίζοντες τὴν σοφίαν τῆς κατὰ ἀλήθειαν σοφίας ἀπετμήθητε, τὰ δὲ ὀνόματα τῶν μερῶν ἀνθρώποις προσενείματε· καὶ τοὺ μὲν θεοῦ ἀγνοεῖτε, πολημοῦντες δὲ ἑαυτοῖς ἀλλήλους καθαιρεῖτε.*

Vor allem die ersten Kapitel der Oratio verraten große Ähnlichkeit mit der Irrisio. Tatian zeigt sich in allem böswilligen Klatsch über griechische Philosophen ebenso gut unterrichtet wie Hermias und zieht auch bereitwilligst daraus Rückschlüsse auf den Wert ihrer Lehren. Nur einiges sei hier angeführt.

c. 1: *καταβάλλετε τοιγαροῦν τὸν τύφον, μηδὲ προβάλλεσθε ῥημάτων εὐπρέπειαν, οἵ τινες, ὑφ᾽ ὑμῶν αὐτῶν ἐπαινούμενοι, συνηγόρους τοὺς οἴκοι κέκτησθε . . . Καὶ γὰρ τὸ πάντων ἀτοπώτατον, τὰς μὴ συγγενεῖς ὑμῶν ἑρμηνείας τετιμήκατε, βαρβαρικαῖς τεφωναῖς ἔστ᾽ ὅτε καταχρώμενοι συμφύρτην ὑμῶν πεποιήκατε τὴν διάλεκτον.*

c. 2: *Τί γὰρ σεμνὸν φιλοσοφοῦντες ἐξηνέγκατε; Τὶς δὲ τῶν πάνυσπουδαίων ἀλαζονείας ἔξω καθέστηκεν*, sodann folgen die albernsten Geschichten über einzelne Philosophen.

c. 3: *Τὸν γὰρ Ἡράκλειτον οὐκ ἂν ἀποδεξαίμην, ἐμαυτὸν ἐδιζησάμην εἰπόντα, διὰ τὸ αὐτοδίδακτον εἶναι καὶ ὑπερήφανον . . . Τούτου* (sc. *Ἡρακλείτου*) *μὲν οὖν τὴν ἀμαθίαν ὁ θάνατος διήλεγξεν . . . Ἐμπεδοκλέους γὰρ τὸ ἀλαζονικὸν αἱ κατὰ τὴν Σικελίαν τοῦ πυρὸς ἀναφυσήσεις ἀπέδειξαν . . . Γελῶ καὶ τὴν Φερεκύδους γραυλογίαν, καὶ τοῦ Πυθαγόρου τὴν περὶ τὸ δόγμα κληρονομίαν . . .*

Dergleichen Stellen ließen sich noch viele aus Tatians Oratio beibringen; jedoch ich glaube, daß das Angeführte hinreichen wird, um Tatians Stil zu illustrieren. Tatian wie Hermias wissen recht wohl, wo die schwache Seite des Griechentums ist, und werfen dorthin scharfe Schlaglichter. Sie haben beide die gleiche Taktik, sie sind beide rücksichtslose Draufgänger und bedienen sich mehr des Witzes und beißender Worte als streng logischer Beweise.

Was Harnack von Tatian sagt, daß er sich von „törichtem und verleumderischem Klatsch“ habe leiten lassen, gilt auch von Hermias, der ebenfalls allerlei Anekdötchen für seine Darstellung benützte. Diels (l. c. p. 260) hat aus diesem Umstande auf eine spätere Abfassungszeit der Irrisio geschlossen; er sagt: „Velut Tatianus scriptorque cohortationis ad gentiles quamvis ridicula sectentur, tamen ne punctum quidem temporis dubites quin ridendo dicere verum adversariosque sibi serio conciliare proposuerint. quod contra est in Irrisione. unde cum ineptum Hermiae prooemium parum satisfacere videretur, fuerunt qui alteram partem qua christiana doctrina exponeretur intercidisse temere conicerent. adde ipsum iocandi genus quam non cultissimae, quam isti volunt, aetati respondeat. nescio alii quid sentiant: mihi quidem summa ingenii artisque inopia in qua insulsissimus ille baro tamquam gloriatur labentis aetatis testimonium videtur. neque enim altero saeculo ne christianum quidem hominem tam frigide iocatum credo.“

Hätte Diels die Anfangskapitel der Oratio einer etwas eingehenderen Untersuchung unterzogen, so wäre er gewiß nicht zu diesem Schlusse gelangt. Übrigens ist es nicht Tatian, der Hermias zur Vorlage dient, sondern, wie gleich gezeigt werden wird, Lucianus von Samosata, mit dessen leichtfertigen Spöttereien Hermias vieles gemein hat.

5. Lucianus von Samosata und Hermias.

Hermias scheint Lucian sehr eifrig gelesen zu haben oder richtiger Lucians Schriften haben ihm direkt die Vorlage gegeben. Es ist schon öfters hierauf hingewiesen worden, so von Van Senden,[1] Freppel,[2] Otto.[3] Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, das genannte Abhängigkeitsverhältnis

[1] Geschichte der Apologetik I (Stuttgart 1846), S. 263.

[2] Les apologistes chrétiens au IIe siècle. Cours d'eloquence sacrée, fait a la Sorbonne 1859—1860 (Paris 1860), p. 66 ss., wo speziell auf Lucians Hermotimus verwiesen wird.

[3] Otto l. c. p. XL adn. 2.

näher zu beleuchten; die Untersuchung habe ich soviel als möglich auf alle Schriften Lucians ausgedehnt.[1]

Nigrinus 5 (I, 1 p. 13): *καὶ μεθύων ὑπὸ τῶν λόγων περιέρχομαι* cf. Irris. c. 6: *καὶ ἤδη μεθύω τοῖς τοσαύταις ἀρχαῖς.* Timon (l. c. 33): *μαχομένων (φιλοσόφων) γὰρ πρὸς ἀλλήλους καὶ κεκραγότων οὐδὲ ἐπακούειν ἔστι ... ἀρετήν τινα καὶ ἀσώματα καὶ λήρους μεγάλῃ τῇ φωνῇ ξυνειρόντων.* Timon 24 (l. c. p. 39): *Ἄνω καὶ κάτω πλανῶμαι.* Dial. deor. 12 (l. c. p. 80): *ἄνω καὶ κάτω περιπολοῦσιν* cf. Irris. 5: *κεκμήκαμεν ἤδη μεταβαλλόμενοι ἄνω καὶ κάτω.* Timon 27 (l. c. p. 39): ... *ἀλλ' ἡ ἄγνοια καὶ ἡ ἀπάτη* cf. Irris. 10: *Ἤδη γάρ μοι σκότος ἀγνοίας ἀπαντᾷ καὶ ἀπάτη μέλαινα.* Menippus 4 (l. c. p. 171): *παρὰ γὰρ δὴ τούτοις μάλιστα εὕρισκον ἐπισκοπῶν τὴν ἄγνοιαν καὶ τὴν ἀπορίαν πλείονα ... περὶ μὲν γὰρ τοῦ κόσμου τὶ χρὴ καὶ λέγειν, ὅς γε ἰδέας καὶ ἀσώματα καὶ ἀτόμους καὶ κενὰ καὶ τοιοῦτόν τινα ὄχλον ὀνομάτων ὁσημέραι παρ' αὐτῶν ἀκούων ἐναντίων καὶ τὸ πάντων ἀτοπώτατον, ὅτι περὶ τῶν αὐτῶν ἐναντιώτατα ἕκαστος λέγων σφόδρα νικῶντες καὶ πιθανοὺς λόγους ἐπορίζετο.* cf. Irris. c. 1 u. c. 2. Menippus ibid.: *ἀτεχνῶς οὖν ἔπασχον τι τοῖς νυστάζουσι τούτοις ὅμοιον ἄρτι μὲν ἐπινεύων, ἀνανεύων.* Mag nicht dieses Bild Irris. c. 4 zur Vorlage gedient haben, wo es heißt: *Ἀλλαχόθεν δέ μοι Θαλῆς τὴν ἀλήθειαν νεύει κτλ.* cf. Menippus 21 (l. c. p. 180 s.).

Irris. c. 6 heißt es: *Ἴσως ἂν πεισθείην τῷ καλῷ Δημοκρίτῳ, εἰ μὴ μεταπείθοι μὲ Ἡράκλειτος κλαίων ὁμοῦ καὶ λέγων.* Das Bild vom lachenden Demokritus und dem weinenden Herakleitus scheint von Lucian entlehnt zu sein, der es an mehreren Stellen bringt: de sacrificiis 15 (I, 2, p. 22): *ταῦτα οὕτω γενόμενα καὶ ὑπὸ τῶν πολλῶν πιστευόμενα δεῖσθαι μοι δοκεῖ τοῦ μὲν ἐπιτιμήσοντος οὐδενός, Ἡρακλείτου δέ τινος ἢ Δημοκρίτου, τοῦ μὲν γελασομένου τὴν ἄγνοιαν αὐτῶν τοῦ δὲ ὀδυρομένου.* Vor allem aber kommt hier inbetracht Vitarum auctio 13 u. 14 (I, 2, p. 28. 29), wo das genannte Bild weiter ausgeführt wird. Ich führe hier die fragliche Stelle (nach

[1] Ich zitiere nach der Ausgabe Lucians von J. Sommerbrodt (Berlin 1886 ff.).



Pauly II, 350 ff.) an, da sich auch weitere Parallelen zur Irrisio an dieser Stelle aufweisen lassen.

Jupiter: Auf die Seite mit ihm; laß einen anderen kommen, oder vielmehr zwei auf einmal, den lachenden Abderiten und den weinenden Ephesier (*τὸν γελῶντα τὸν Ἀβδηρόθεν καὶ τὸν κλάοντα ἐξ Ἐφέσου*): diese beiden will ich miteinander losschlagen.

Merkur: Herbei, ihr beide! — Nun kommen zum Verkauf: ein Paar vortreffliche Charaktere, die weisesten von allen.

Käufer: Hilf, Jupiter, welcher Kontrast! Der eine lacht ja unaufhörlich, und der andere scheint in tiefer Trauer zu sein, denn er weint in einem fort. Was hast du denn, sonderbarer Kerl? was lachst du so?

Demokritus: Du fragst noch? Weil mir euer ganzes Tun und Treiben, samt euch selbst, lächerlich vorkommt.

Käufer: Wie? uns lachst du aus? Gelten denn dir alle menschlichen Dinge soviel als nichts?

Demokritus: Nicht anders. Es ist überall nichts Ernstes und Tüchtiges daran. Ein leeres, eitles Spiel! Alles ist ungefähr Atomentanz im unendlichen Raum.

Käufer: Du bist mir ein leerer, eitler Geselle. Na! die Unverschämtheit! Wird das Gelächter kein Ende nehmen? — Aber du, mein Guter, mit dir wird sich, denke ich, vernünftiger sprechen lassen; warum weinst du denn?

Herakleitus: O Fremdling, ich finde alle menschlichen Dinge so jämmerlich und beweinenswert. Alles ist einem zerstörenden Verhängnisse unterworfen. Deshalb bemitleide und beklage ich die Sterblichen usw.

Vitar. auct. 4 (I, 2, p. 24) wird die Zahlenmystik des Pythagoras behandelt, was sich mit Irris. c. 8 eng berührt.

Auch der Wagen des Zeus wird bei Lucian erwähnt Piscat. 22 (l. c. p. 48) und bis accus. (III p. 7). — Irris. c. 4 heißt es: *Ὁ δὲ Ἐμπεδοκλῆς . . . ἀπὸ τῆς Αἴτνης μέγα βοῶν.* Man vergleiche hierzu Dial. mort. 4 und de morte peregr. 1. Ikaromenippus 13. Vor allem eine Stelle im Ikaromenippus 5 (II, 2, p. 144) zeigt eine auffallende Übereinstimmung mit der Irrisio; sie lautet (nach Pauly V, 1222): „Unter diesen

Umständen hielt ich fürs beste, mich von den Philosophen über alles dieses belehren zu lassen, indem ich meinte, daß diese Männer im Besitze aller Wahrheit wären. Ich las mir also diejenigen unter ihnen aus, welche ich, nach ihrer finsteren Miene, ihrer blassen Farbe und ihrem starken Barte zu schließen, für die vorzüglichsten hielt. . . . Aber ach! es fehlte so viel, daß mich diese aus meiner alten Unwissenheit gerissen hätten, daß sie mich sogar noch tiefer in Verlegenheit und Zweifel stürzten, indem sie mir von Prinzipien, Endzwecken, Atomen, leeren Räumen, Materien, Ideen und anderem dergleichen Zeug tagtäglich den Kopf vollschwatzten. Das ärgste war mir noch, daß, während die Behauptungen eines jeden von ihnen in stetem Widerspruch mit denen der übrigen waren, dennoch jeder mich von der Richtigkeit der seinigen überzeugen und auf seine Seite ziehen wollte (*ὃ δὲ πάντων ἐμοὶ γοῦν ἐδόκει χαλεπώτατον, ὅτι μηδὲν ἅτερος θατέρῳ λέγοντες ἀκόλουθον, ἀλλὰ μαχόμενοι πάντα καὶ ὑπεναντία ὅμως πείθεσθαί τέ με ἠξίουν καὶ πρὸς τὸν αὑτοῦ λόγον ἕκαστος ὑπάγειν ἐπειρῶντο*) . . . O Freund, wie würdest du lachen, wenn du mit anhörtest, wie voll diese Leute den Mund nehmen, und welches Gaukelspiel sie mit blendenden Worten treiben (*καὶ μήν, ὦ ἑταῖρε, γελάσῃ ἀκούσας τήν τε ἀλαζονείαν αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τοῖς λόγοις τερατουργίαν*). Sie, die um nichts höher stehen als wir anderen auf der Erde einhergehenden Menschenkinder alle, die oft sogar, sei es aus Altersschwäche oder aus Faulheit, noch weniger sehen, was vor ihnen ist, als jeder von uns; sie behaupten nichtsdestoweniger, bis ans Ende der Welt zu sehen, die Sonne ausmessen und, als ob sie über der Region des Merides gewandelt hätten und von den Sternen herabgestiegen wären, die Größe und Gestalt jeglichen Gestirns angeben zu können. Leute, die oft nicht einmal genau wissen, wie viele Stadien von Megara nach Athen sind, unterfangen sich, anzugeben, wie viel Ellen der Zwischenraum zwischen Sonne und Mond beträgt; die Höhe des Luftraumes, die Tiefe des Meeres, den Umfang der Erde wollen sie ausmessen, und mit Hilfe einer Menge wunderlicher Figuren, Kreisen, Dreiecken, Vierecken an Sphären, die sie formieren, meinen sie, den Himmel

selbst unter ihr Maß zu bringen. Irris. c. 9 wird das Zahlensystem des Pythagoras folgendermaßen persifliert: „Die Welt also mißt Pythagoras. Ich aber, berührt von einem göttlichen Hauche, lasse Haus, Vaterland, Weib und Kind im Stich, und nichts kümmert mich mehr um diese, und steige selbst im Äther empor und fange an, mit dem von Pythagoras mir abgetretenen Maßstab das Feuer zu messen. Denn es reicht nicht mehr hin, daß Zeus mißt; aber wenn nicht auch ich, jenes hohe Wesen, jener gewaltige Leib, jener erhabene Geist in den Himmel hinaufstiege und den Äther durchmessen hätte, so würde das Reich des Jupiter untergehen. Nachdem ich aber meine Messungen beendigt und Jupiter weiß, wie viel Winkel das Feuer hat, steige ich wieder vom Himmel herab, verspeise eiligst Oliven, Feigen und Kohl und mache mich dann ins Wasser und messe das nasse Element nach Elle, Zoll und Halbzoll. Die ganze Erde durchstöbere ich an einem Tage und nehme mir Zahl, Maß und alle Verhältnisse; denn ich bin überzeugt, daß ich nicht eine Viertel Elle der ganzen Welt übergangen habe, da ich ein so herrliches, großes Wesen bin usw." Es wird niemand in Abrede stellen können, daß hier in ganz auffallender Weise der Ton Lucians glücklich imitiert ist.

Eine weitere Parallele ist Ikaromenippus 11 (l. c. p. 147): . . . *ἀλλ᾽ ἐπὶ τὸν Ὄλυμπον ἀναβὰς καὶ ὡς ἐνῆν μάλιστα κούφως ἐπισιτισάμενος τὸ λοιπὸν ἔτεινον εὐθὺ τοῦ οὐρανοῦ* cf. Irris. 10: *Ἄγε δή, μηκέτι μέλλε, ἐπισιτισάμενος ὀλίγων ἡμέρων εἰς τοὺς Ἐπικουρείους κόσμους ἀποδήμησον.* Weiterhin Ikaromenippus 8 (l. c. p. 146): *Τί δ᾽ εἰ ἀκούσειας, ὦ θαυμάσιε, περί τε ἰδεῶν καὶ ἀσωμάτων ἃ διεξέρχονται ἢ τοὺς περὶ τοῦ πέρατός τε καὶ ἀπείρου λόγους; καὶ γὰρ αὖ καὶ αὕτη νεανικὴ αὐτοῖς ἡ μάχη, τοῖς μὲν τέλει τὸ πᾶν περιγράφουσι, τοῖς δὲ ἀτελὲς τοῦτο εἶναι ὑπολαμβάνουσιν. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ παμπόλλους τινὲς εἶναι τοὺς κόσμους ἀπεφαίνοντο καὶ τῶν ὡς περὶ ἑνὸς αὐτῶν διαλεγομένων κατεγίγνωσκον* cf. Irris. c. 10. Derartige Parallelen aus dem Ikaromenippus ließen sich leicht vermehren. Die Vorlage für Hermias (c. 9), vor allem für die Schilderung seines Aufsteigens in den Himmel, scheint die Luftreise des Menippus in den Olymp zu sein. — Klingt

ferner nicht ganz hermianisch, was Lucian in seiner Vita Demonactis 14 (II, 1, p. 177) den Sophisten Sidonius sprechen läßt: *Ἐὰν Ἀριστοτέλης με καλῇ, ἐπὶ τὸ Λύκειον ἕψομαι, ἂν Πλάτωνι ἐπὶ τὴν Ἀκαδημίαν ἀφίξομαι ἂν Ζήνων, ἐν τῇ Ποικίλῃ διατρίψω, ἂν Πυθαγόρας καλῇ, σιωπήσομαι.* Es erübrigt noch die Erörterung eines Punktes. Bekanntlich finden sich in der Irrisio Ausdrücke wie: *Ὁ γε μὴν Παρμενίδης καὶ ποιητικοῖς ἔπεσιν ἀνακηρύσσει; Ἀναξιμένης ὑπολαβὼν ἀντικέκραγεν* (c. 3); *Ὁ δὲ Ἐμπεδοκλῆς ἄντικρυς ἕστηκεν, ἐμβριμώμενος καὶ ἀπὸ τῆς Αἴτνης μέγα βοῶν; Ἀλλ' ἐπὶ θάτερα Πρωταγόρας ἑστηκὼς ἀνθέλκει με, φάσκων; Ἀλλαχόθεν δέμοι Θαλῆς τὴν ἀλήθειαν νεύει; Ἀλλ' ὁ πολίτης αὐτοῦ Ἀναξίμανδρος λέγει* (c. 61) *Ἀρχελάος ἀποφαινόμενος κτλ.; Πλάτων οὐχ ὁμολογεῖ; Κατόπιν δὲ αὐτοῦ μαθητὴς Ἀριστοτέλης ἕστηκε. Οὗτος ἀρχὰς ἄλλας ὁρίζεται* (c. 5); *Φερεκύδης ... λέγων κτλ.; Ταῦτα γάρ τοι πάντα ὁ Λεύκιππος λῆρον ἡγούμενος ... φησι κτλ.; Ἀλλὰ με παρακαλεῖ κἀκεῖθεν Ἐπίκουρος* (c. 6) und so fort. Das Angeführte läßt erkennen, daß die Irrisio als Dialog gedacht ist, d. i. daß jeder der einzelnen Philosophen seine Lehrmeinung vorbringt und Hermias, wie sehr glücklich fingiert wird, von der Richtigkeit seiner Lehre zu überzeugen sucht. Auch dieser Zug erinnert lebhaft an Lucian, vor allem an das „Gastmahl oder die Lapithen“, wo ja ebenfalls die Philosophen sich über ihre Lehren streiten.[1]

Fassen wir die Resultate dieser Untersuchung zusammen, so wird es nicht zweifelhaft sein, daß Hermias in vielen Punkten auf Lucian zurückgeht, ja ganz im Banne seiner Denk- und Schreibweise steht, ohne sich jedoch Lucians literarische Maßlosigkeiten anzueignen; vorangehende Ausführungen wollen dieses Abhängigkeitsverhältnis nicht erschöpfend behandeln, jedoch werden sie nach meinem Dafürhalten immerhin die Geistesverwandtschaft Lucians und Hermias' konstatieren.

---

[1] Recht anschaulich hat das Treiben der Philosophen der damaligen Zeit Jacob, Charakteristik Lucians von Samosata (Hamburg 1832), S. 64 ff., geschildert.



6. Hermiasspuren bei Nemesius v. Emesa, Theodoret v. Cyrus und Aeneas v. Gaza?

In kurzem soll noch gezeigt werden, ob sich Spuren einer Benutzung der Irrisio bei späteren Schriftstellern nachweisen lassen. Ich beschränke hier meine Untersuchung auf Nemesius v. Emesa, Theodoret v. Cyrus und Aeneas v. Gaza, weil genannte Schriftsteller von einigen zum Vergleich mit unserer Schrift herangezogen wurden.

Beginnen wir mit Nemesius von Emesa, der nach der gewöhnlichen Ansicht zu Anfang des V. Jahrhunderts daselbst den Bischofssitz innehatte. In seinem Werke *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* c. 2 (Migne P. gr. XL, 536—537) heißt es: *Διαφωνεῖται σχεδὸν ἅπασι τοῖς παλαιοῖς ὁ περὶ τῆς ψυχῆς λόγος. Δημόκριτος μὲν γὰρ καὶ Ἐπίκουρος καὶ πᾶν τὸ τῶν στοικῶν φιλοσόφων σύστημα, σῶμα τὴν ψυχὴν ἀποφαίνονται. καὶ αὐτοὶ δὲ οὗτοι, οἱ σῶμα τὴν ψυχὴν ἀποφαινόμενοι διαφέρονται περὶ τῆς οὐσίας αὐτῆς. Οἱ μὲν Στοϊκοὶ πνεῦμα λέγουσιν αὐτὴν ἔνθερμον καὶ διάπυρον· Κριτίας δὲ αἷμα· Ἵππων δὲ ὁ φιλόσοφος, ὕδωρ· Δημόκριτος δὲ, πῦρ· Τὰ γὰρ σφαιροειδῆ σχήματα τῶν ἀτόμων συγκρινόμενα, πῦρ τε καὶ ἀέρα, ψυχὴν ἀποτελεῖν· Ἡράκλειτος δὴ, τὴν μὲν τοῦ παντὸς ψυχὴν, ἀναθυμίασιν ἐκ τῶν ὑγρῶν, τὴν δὲ ἐν τοῖς ζώοις, ἀπό τε τῆς ἐκτὸς καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως, ὁμογενῆ πεφυκέναι. Πάλιν δὲ καὶ τῶν λεγόντων ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχὴν, ἄπειρος γέγονε διαφωνία.* Mit Unrecht hat Menzel diesen Text zur Datierung der Irrisio angezogen, dem aber absolut keine Beweiskraft beizulegen ist. Deutlich und klar unterscheidet sich die Eintönigkeit dieser Aufzählung der Lehrmeinungen der Philosophen von der Irrisio mit ihrer humorvollen und derbwitzigen Darstellung dieses Gegenstandes. Um so eher muß … Diels (l. c. p. 262) beipflichten, der diesbezüglich sagt: „…esium autem iniuria adscitum esse contendo, nam quae …peciem effecerat capitis 2 nominum consensio, eam ex …stae interpolatione, qui Nemesio utebatur, ortam esse …ridem intellectum est.“ Weitere angebliche Parallelen …n sich aus der genannten Schrift des Emesius nicht …bringen.

Theodoret v. Cyrus kommt in etwas dem Ton der Irrisio näher: Graec. affect. cur. Serm. II (*περὶ ἀρχῆς* Migne P. gr. LXXXIII, 828б): *Εἰ δὲ δὴ τοὺς φιλοσόφους ἡμῖν προβάλλεσθε, εὖ ἴστε ὡς καὶ οὗτοι πλάνον ὑπέμειναν πάμπολυν. Οὐ γὰρ δὴ μίαν ἅπαντες λεώφορον ἐσχήκασιν, οὐδὲ τοῖς τῶν προωδευκότων ἠκολούθησαν ἴχνεσιν, ἀλλ' ἰδίαν ἕκαστος ἐτέμετο τρίβον, καὶ μυρίας ἐπινενοήκασι στίβους· πολυσχιδεῖς γάρ που ψευδοῦς ἀτραποὶ κτλ.* Sodann folgt eine Aufzählung der wichtigsten Lehrmeinungen der Philosophen bezüglich der Fundamentalprinzipien,[1] die aber nichts mit der Irrisio gemein zu haben scheint; wir können deshalb hiervon absehen.

ibid. Serm. V (Migne l. c. 929 A—C): *Διὰ μὲν οὖν τούτων σαφῶς ἔγνωμεν, ὡς οὐ μόνον ἀλλήλοις, ἀλλὰ καὶ σφίσιν αὐτοῖς περὶ τῶν αὐτῶν ἐναντία γεγραφήκασιν. Ἵνα δὲ τὴν πολλὴν αὐτῶν καταμάθωμεν ἔριν, φέρε, πάλιν ἐπιδείξωμεν τίνα περὶ ψυχῆς οἱ πολυθρύλητον τῶν φιλοσόφων ἐδόξασαν, καὶ ὅπως αὐτοὺς ἡ κενὴ δόξα, κατὰ τὸν Ὅμηρον . . .*; es folgt eine Aufzählung der Lehren der Philosophen, und es heißt dann: *καὶ ἄλλοι δὲ ἄλλα λεληρήκασιν ἐναντία. καὶ μέντοι καὶ περὶ τὴν ταύτην διαίρεσιν πλείστη γε τούτοις γεγένηται διαμάχη.*

ibid. Migne (l. c. 940 B—C): *Τοσαύτην καὶ ξυγγραφεῖς, καὶ φιλόσοφοι, καὶ ποιηταὶ καὶ ψυχῆς πέρι καὶ σώματος, καὶ αὐτῆς γε τοῦ ἀνθρώπου ξυστάσεως πρὸς ἀλλήλους ἐσχήκασιν ἔριν καὶ διαμάχην· οἱ μὲν ταῦτα, οἱ δὲ ἐκεῖνα πρεσβεύοντες, οἱ δὲ τούτων τε κἀκείνων ἐναντίαν δόξαν ὠδίνοντες. Οὐ γὰρ τἀληθὲς μαθεῖν ἐπεθύμησαν, ἀλλὰ κενοδοξίᾳ καὶ φιλοτιμίᾳ δουλεύσαντες καινῶν εὑρέται κληθῆναι δογμάτων ἐπεθύμησαν. Διὰ δὴ τοῦτο καὶ τὸν πολὺν ὑπομεμενήκασι πλάνον, τῶν ὕστερον ἐπιγενομένων ἀνατετραφότων τῶν πρεσβυτέρων τὰς δόξας.* cf. Irris. c. 2.

Eine weitere Parallele, auf die auch Diels (l. c. p. 262) aufmerksam macht und die sich wirklich eng an unsere Irrisio c. 9—10 anschließt, lautet: ibid. Serm. I (Migne l. c. 816 D): *Τίς γὰρ ἅπασαν μέτρῳ ἂν περιλάβοι τὴν γῆν, εἶτα ἑπτάκτις καὶ εἰκοσάκις πολυπλασιάσας τὸ μέτρον συναγάγοι τῆς ψήφου*

---

[1] cf. Diels l. c. p. 170 und Schulte, Theodoret v. Cyrus (Wien 1904), S. 70 f., die den Gebrauch eines Summariums für diese Stelle annehmen.



τὸν λογισμὸν, καὶ τοῦτον τῷ μέτρῳ τοῦ ἀνθρωπείου παραθείη ποδός;

Weiterhin können mit der Irrisio in Zusammenhang gebracht werden folgende Stellen in der Curatio: Migne l. c. 900 C, 928 A, 940 D—941 A, 1096 B—C.

Es ist auf Grund der angeführten Texte nicht ausgeschlossen, daß Theodoret die Irrisio gelesen hat; dies ist umsomehr zu vermuten, da Theodoret bekanntlich ein fleißiger Exzerptor war und eine ziemlich umfangreiche Literaturkenntnis besaß; es mag ihm also die kompendiöse Irrisio nicht entgangen sein, die er vielleicht neben den Placita benützt hat. Sicheres läßt sich aber über diesen Punkt nicht sagen.

Wie eingangs bemerkt wurde, hat der Dialog „Theophrastus" des Aeneas v. Gaza P. Wendland „sehr lebhaft" an die Irrisio erinnert. Er hat sich aber nicht des näheren hierüber erklärt, und darum setzen wir die hauptsächlich in Frage stehenden Parallelen hierher:

Migne P. gr. LXXXV, 881 s.: *Ἀλλὰ τί δράσω, ἀμφίβολος ἔτι διαμένω, καὶ οὐχ ἔχω τίς γένωμαι, οὐκ εἰδὼς ὅτῳ χρὴ μᾶλλον συνέπεσθαι. Πότερον Ἡρακλείτῳ, ᾧ δοκεῖ τῶν ἄνω πόνων τῆς ψυχῆς ἀνάπαυλαν εἶναι τὴν εἰς τὸν δε τὸν βίον φυγήν· ἢ τῷ Ἐμπεδοκλεῖ, ὃς κατὰ τίσιν ὑπὲρ ὧν ἥμαρτεν ἐνταῦθα τὴν ψυχὴν ἀπέῤῥιψεν ἢ τῷ Πλάτωνι μᾶλλον, ὃς νῦν μὲν κατὰ τίσιν, νῦν δὲ πρὸς τὸ τέλειον εἶναι τόδε τὸ πᾶν· καὶ νῦν μὲν ἄκουσαν, νῦν δὲ ἑκοῦσαν· καὶ ἐνίοτε μὲν πρὸς βίαν, ἐνίοτε δὲ αὐτοκινήτως ὅπῃ βούλεται τὴν ψυχὴν ἐκπέμπεσθαι (τὸν γὰρ Ἀριστοτέλην σιωπήσομαι, ὃς δι' ὑπερβολὴν σοφίας τὴν τῆς ψυχῆς ἀθανασίαν ἀφείλετο· τὰ ἀλλήλων ἕκαστοι καταλύοντες, καὶ τοῖς ἄλλοις καὶ ἑαυτοῖς τἀναντία φιλοσοφοῦντες.*

ibid. Migne l. c. 885: *Οἱ δὲ ὕστεροι τὸ γλάφυρον καὶ ποικίλον τῆς Πλάτωνος γνώσεως ἀγνοήσαντες, καὶ ὀρεγόμενοι τοῦ, πρῶτος ἕκαστος ἐπινοεῖν τι καινὸν, ἐν σφίσιν αὐτοῖς συνεταράχθησαν, καὶ διασκεσθέντες, οὔτε τῷ Πλάτωνι, οὔτε ἀλλήλοις συνέπονται· ἃ πολλάς μοι παρέχει τὰς ὠδῖνας* (vgl. zum Schlußsatz Irris. c. 2: *ὁμολογῶ ὑπεράχθεσθαι τῇ παλιῤῥοίᾳ τῶν πραγμάτων.*

Eine ganz auffallende Verwandtschaft mit unserer Schrift weist eine Stelle im „Theophrastus“ auf,[1] sowohl was Komposition als Inhalt derselben anbelangt.

ibid. Migne l. c. 888 A: *ἐμὲ γὰρ ἐκταράττει τῶν πάλαι φιλοσοφούντων ἡ ταραχή· οἱ μὲν γὰρ εἰς ἀνθρώπους αὖθις, οἱ δὲ εἰς θηρία τὴν ψυχὴν ἀπέῤῥιψαν ... Αἰγυπτίοις μὲν γὰρ δοκεῖ τὴν αὐτὴν ψυχὴν καὶ ἄνθρωπον, καὶ βοῦν, καὶ κύνα καὶ ὄρνεον, καὶ ἰχθὺν μεταμπίσχεσθαι. Καὶ νῦν μὲν αὐτοῖς οἱόν τι θηρίον, μύρμηξ ἢ κάμηλος, τὴν γῆν νέμεται· νῦν δὲ εἰς ἰχθὺν ὀλισθήσασα κῆτος ἢ μεμβρὰς γενομένη τὴν θάλατταν ἔδυ· αὖθις δὲ εἰς ὀρνέου φύσιν μετατιθεμένη, κολοιὸς ἢ ἀηδὼν ὀφθεῖσα εἰς ἀέρα διέπτη· ἄλλοτε ἄλλο δεικνῦσα τῶν ζώων, ἕως ἅπαντα διεξελθοῦσα, πάλιν ἀναδράμοι, ὅθεν τὸ πρῶτον κατέβη. Φεῦ τῆς τερατολογίας! εὐδαιμονοίην ἂν εἰ κάμηλος, ἢ μεμβράς, ἢ κολοιὸς γενοίμην*, cf. Irris. 2: ... *εἶτα μετ' ὀλίγον οὔτε ἀὴρ οὔτε πῦρ, θηρίον μὲ ποιεῖ, ἰχθύν με ποιεῖ· πάλιν οὖν ἀλελφοὺς ἔχω δελφῖνας. Ὅταν δὲ ἐμαυτὸν ἴδω, φοβοῦμαι τὸ σῶμα καὶ οὐκ οἶδα ὅπως αὐτὸ καλέσω, ἄνθρωπον ἢ κύνα ἢ λύκον ἢ ταῦρον ἢ ὄρνιν ἢ ὄφιν ἢ δράκοντα ἢ χίμαιραν κτλ.*

Als weitere Parallele kann noch erwähnt werden Migne l. c. 880 A: *Ὁ δὲ Ἐμπεδοκλῆς ἐκφοβεῖ, νόμον εἶναι λέγων κτλ.*, wo der Ausdruck „*ἐκφοβεῖ*“ ganz hermianisch klingt. Es ist nicht zu leugnen, daß gewisse auffallende Berührungen des Dialogs „Theophrastus“ mit der Irrisio bestehen; selbe berechtigen jedoch Wendland nicht zur Aufstellung der Hypothese von der Identität des Rhetors Hermias mit dem Philosophen Hermias, da die Indizien, die diesen Hypothesenbau tragen sollen, nicht gegeben sind. Ehrhard (Altchristl. Lit. S. 258) sagt deshalb mit Recht: „Die Identität ist aber nicht positiv erweisbar, und die berührte Verwandtschaft erklärt sich auch, wenn Aeneas die Schrift des Hermias benutzt resp. gelesen hat.“

[1] Bereits Diels (l. c. p. 262 adn. 1) hat auf die Ähnlichkeit dieser Stelle mit der Irrisio aufmerksam gemacht.

7. Die Irrisio und der Neuplatonismus.

Ein weiterer Umstand, auf den bei der Frage nach der Abfassungszeit unserer Schrift besonderes Gewicht gelegt werden muß, ist, daß in derselben mit keinem Worte des Neuplatonismus oder seiner hauptsächlichsten Vertreter Erwähnung getan wird. Hierauf haben schon mehrere Gelehrte, so Otto (l. c. p. XLIX s.) und Bardenhewer (Gesch. der altkirchl. Lit. I, 302) aufmerksam gemacht. Letzterer sagt: „Der Boden, welchem das Werkchen entsproßte, muß doch wohl eine Zeit heftiger Reibung gewesen sein, welche Funken sprühen machte. Nun ist freilich auch um die Wende des V. Jahrhunderts, namentlich von seiten der christlichen Sophisten des syrischen Gaza, ein lebhafter Kampf gegen den letzten Ausläufer der antiken Philosophie, den Neuplatonismus, geführt worden. Hermias aber scheint den Neuplatonismus noch nicht zu kennen. Er schwingt seine Waffen gegen Platoniker, Peripatetiker, Stoiker, Pythagoreer, Epikureer usf.; einen Neuplatoniker Plotinus oder Porphyrius oder Proklus nennt er nicht. Selbstverständlich hat er für seine Zeit geschrieben, also diejenigen Systeme verspottet, von welchen er wußte, daß sie in den öffentlichen Schulen vorgetragen und vertreten wurden. Und damit dürften wir in das III. Jahrhundert verwiesen werden.“ Gegen den Schlußsatz wendet Harnack (Chronologie II, 196) ein, „daß, wenn die Argumentation richtig wäre, sie vielmehr ins II. Jahrhundert führen würde. Sie ist aber ohne Beweiskraft, da auch noch in den spätesten Zeiten Wert oder Unwert der griechischen Philosophie lediglich an den älteren Philosophenschulen nachgewiesen worden ist (daher mit Ausschluß der neuplatonischen) und eine Fülle kleiner Handbücher, die man benutzte, nicht über die Placita der Stoiker und Epikureer hinausgingen“. Dagegen ist zu bemerken, daß der Neuplatonismus erst späterhin aggressiv gegen das Christentum geworden ist.[1]

---

[1] Vgl. Kellner, Hellenismus und Christentum (Köln 1866), S. 165 f.: »Was die Stellung des Neuplatonismus zum Christentum angeht, so wäre es durchaus falsch, zu meinen, daß er seine Existenz dem Antagonismus gegen das Christentum zu danken habe. Derselbe ist keine etwa nur zum

Daß die Darstellung der älteren griechischen Philosophie in den späteren apologetischen Schriften sich vorwiegend auf Kompendien oder Summarien gründete, ist gewiß richtig; aber diese Schriften zehrten nicht bloß von Erörterungen über ältere griechische Philosophie, sondern mußten auch zu Tagesfragen Stellung nehmen, zumal derartige Streitschriften heidnischerseits geradezu provoziert wurden; ich erinnere nur, um ein Beispiel aus den vielen herauszugreifen, an die literarische Tätigkeit Kaiser Julians, gegen den sich Apollinaris von Laodicea, Philippus Sidetes und Cyrillus von Alexandrien wandten. Speziell Hermias hätte sich die Gelegenheit nicht entgehen lassen, den Neuplatonismus in seinen Vertretern — ein herrliches Objekt für seinen beißenden Sarkasmus — zu persiflieren. Deshalb muß Harnacks Ansicht als irrig bezeichnet werden, und wir können getrost den Umstand der Nichterwähnung des Neuplatonismus für unsere Untersuchung verwerten. Da Porphyrius der erste war, der den Neuplatonismus gegen das Christentum ausspielte, somit letzteres bekämpfte, dessen „15 Bücher gegen die Christen" aber erst um 269 zu Lilybäum in Sizilien abgefaßt sind, so steht demzufolge obiger Datierung der Irrisio, die noch durch andere Gründe gestützt ist, nichts im Wege.

8. Ort der Abfassung der Irrisio.

Der Boden, auf welchem die Irrisio entstand, ist wohl Kleinasien, das klassische Land der frühchristlichen Apologetik. Zwar ergeben sich aus dem Texte keinerlei Anhaltspunkte, die diese Vermutung bestätigen würden; ja, es scheint sogar manches dagegen zu sprechen. In c. 1 heißt es nämlich: *Παῦλος ὁ μακάριος ἀπόστολος τοῖς [τὴν Ἑλλάδα τὴν Λακωνικὴν παροικοῦσι] Κορινθίοις γράφων κτλ.* Zu dem in Klammern gesetzten Ausdruck bemerkt Otto: „Sic omnes

Zweck der Bekämpfung des Christentums gemachte Erfindung, sondern er verdankt einem positiven, von aller polemischen Rücksicht unabhängigen Streben seinen Ursprung. Darum bemerken wir auch bei den Stiftern, bei Ammonius Sakkas und Plotinus, noch keinerlei direkte Angriffe auf die christliche Lehre.«

codd. msti. et editi habent. Quae verba vereor ne ab homine male sedulo in marg. codicis vel supra lineam adscripta (caeterum pro *Λακωνικὴν* exspectabas *Ἀργολικὴν*) et inde per librarii incuriam textui infulta sint: ideoque cancellis inclusi: Mallet Menzelius ea delere. Nam Hermias, qui Graecis scribebat, cur addiderit, nemo dicet." Arendt (Theol. Quartalschrift 1834, S. 289 Anm.) schließt folgendes aus der geographischen Notiz: „Übrigens muß der Verfasser in einer von Griechenland und Kleinasien entfernten Gegend gelebt haben, wie dies aus dem Anfang der Schrift hervorgeht, wo eine genaue (?) geographische Notiz über die Lage Korinths sich findet. Dazu konnte Hermias nur aufgefordert sein, wenn er wußte, daß seine Leser darüber nicht unterrichtet waren, was sich bei Griechen und Kleinasiaten, die eine Verspottung heidnischer Philosophen lasen, nicht wohl voraussetzen läßt." Arendt geht jedenfalls zu weit in der Bewertung jener geographischen Glosse. Ich glaube mit Otto, dieselbe auf die müßige Hand des Scholiasten zurückführen zu dürfen, zumal in c. 1 die Hinzufügung der Philosophennamen gleichen Ursprungs zu sein scheint (cf. Otto l. c. adn. 8).

Hinsichtlich der Entstehung der Irrisio sei noch ein Punkt erwähnt. Man hat dieselbe in Beziehung mit einer von Justin geplanten Schrift über die Seele gebracht, von der uns Eusebius H. E. IV, 18, 5 berichtet: . . . *ἐπὶ τούτοις ἐπιγεγραμμένου ψάλτης, καὶ ἄλλο σχολικὸν περὶ τῆς ψυχῆς, ἐν ᾧ διαφόρους πεύσεις προτείνας περὶ τοῦ κατὰ τὴν ὑπόθεσιν προβλήματος, τῶν παρ᾽ Ἕλλησιν φιλοσόφων παρατίθεται τὰς δόξας, αἷς καὶ ἀντιλέξειν ὑπισχνεῖται τήν τε αὐτὸς αὐτοῦ δόξαν ἐν ἑτέρῳ παραθήσεσθαι συγγράμματα.* Es mag ja möglich sein, daß die Irrisio die Ausführung dieser Schrift ist; jedoch läßt sich diesbezüglich nichts Sicheres sagen.

c. 9 steht eine Bemerkung, die die Person des Verfassers anzugehen scheint: *Ἐγὼ δὲ πάλιν ἔνθεος γενόμενος τῆς μὲν οἰκίας καὶ πατρίδος καὶ τῆς γυναικὸς καὶ τῶν παιδίων καταφρονῶ, καὶ τούτων οὐκέτι μοι μέλει κτλ.* Daß hier der Verfasser von persönlichen Verhältnissen spricht, ist möglich, doch stimmt es anderseits gut zum Ton der Irrisio, wenn er hier fingiert. Für uns bleibt es letztlich belanglos.

9. Schluß.

Eine Untersuchung über die Irrisio bietet ganz außerordentliche Schwierigkeiten und ist auch zudem eine sehr undankbare Aufgabe. Denn, wie schon eingangs erwähnt wurde, lassen sich direkte Anhaltspunkte für eine genauere Datierung nicht ermitteln. Das wenige, das hierbei inbetracht kommen kann, muß erst mühsam gesammelt und für den Beweis zurechtgeschnitten werden, der auch dann nicht einmal auf volle Exaktheit Anspruch machen darf.

Fassen wir nun die Resultate unserer Untersuchung zusammen, so werden wir die Abfassung der Irrisio vor 220 datieren müssen, und zwar aus folgenden Gründen: 1. ist die Cohortatio ad gentiles, die ungefähr um 220 entstanden ist, von der Irrisio augenscheinlich abhängig; 2. läßt schon die Aufschrift auf ein hohes Altertum schließen; 3. verweist uns die Erwähnung des Märchens vom Engelfall in die Zeiten der frühchristlichen Apologetik; desgleichen 4. die Nichterwähnung des Neuplatonismus bezw. seiner hauptsächlichsten polemischen Vertreter: Porphyrius, Hierokles usw. Wir glauben deshalb nicht irre zu gehen, wenn wir die Abfassung der Irrisio in den Zeitraum von 180—220 verlegen — als terminus a quo gilt Lucian, dessen Schriften ja Hermias, wie wir nachgewiesen haben, sicher gekannt hat.

Hermias ist nicht der geistlose Schriftsteller, als welchen ihn einige hinstellen wollen. Im Gegenteil: seine Darstellung ist voll geistreicher Pointen und witziger Einfälle, worin er glücklich Lucian kopiert hat. Eine streng logische Beweisführung gegen die Lehrsätze der Philosophen darf man in seiner Schrift nicht suchen, was auch gar nicht ihr Zweck war; Hermias wollte nur das Philosophenwesen der damaligen Zeit karikieren, und daß ihm das gelungen ist, wird niemand in Abrede stellen können.

Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard, o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

und

Dr. J. P. Kirsch, o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Siebenter Band.

Drittes Heft:

Dr. theol. Joh. Pet. Junglas,

Leontius von Byzanz.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1908.

Leontius von Byzanz.

Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen

von

Oberlehrer **Dr. theol. Joh. Pet. Junglas,**
Religionslehrer am Kaiser Wilhelm-Realgymnasium in Coblenz.



Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1908.



Für „Leontius von Byzanz von Dr. Junglas“ erteilen wir hierdurch die kirchliche Druckerlaubnis.

Paderborn, den 19. April 1907.

Das Bischöfliche General-Vikariat.

Schnitz.

Meinem Lehrer in der Dogmatik

Herrn Domkapitular und geistlichen Rat

Dr. P. Einig,

Professor der Dogmatik im Priesterseminar zu Trier,

in Verehrung und Dankbarkeit

zugeeignet.



Vorwort.

Wer die Spezialliteratur über Leontius von Byzanz nur oberflächlich ansieht, wird angesichts der drei Monographien, die wir über ihn besitzen, eine neue Studie für überflüssig erklären. Sobald man aber in die Probleme der Leontiusforschung eindringt, wird man der offenen Fragen noch gar viele finden. Loofs, der die neueren Forschungen über Leontius eröffnete, faßte hauptsächlich die beiden Fragen nach dem Leben und den Schriften des Leontius ins Auge. Die beiden folgenden Monographien von Rügamer und Ermoni haben diese beiden Probleme in keinem Punkte weiter gefördert, sondern in dem ersten Teile ihrer Schriften die Loofsschen Resultate wiederholt oder in rein negativer Kritik beanstandet. Sie legten den Schwerpunkt ihrer Untersuchung in die Darstellung der Theologie resp. der Christologie des Leontius; aber hier vermißt man den Blick für die Entwicklung dogmatischer Anschauungen auf Grund von gegebenen geschichtlichen Ursachen und Voraussetzungen.

In der vorliegenden Studie haben wir die Fragen nach dem Leben des Leontius ausgeschaltet, da wir über Loofs hinaus nichts zu sagen wissen. Die schriftstellerische Tätigkeit des Leontius umgrenzen wir wie Loofs, abgesehen von der sogen. Grundschrift. Wir glauben evident bewiesen zu haben (§ 1), daß die von Loofs postulierte und teilweise rekonstruierte Grundschrift, die ein Hauptwerk des Leontius gewesen sein soll, niemals existiert hat und deshalb aus dem Katalog der Werke des Leontius zu streichen ist.

Vor allen Dingen galt es, eine bisher nicht gemachte Quellenuntersuchung anzustellen, die um so wichtiger ist,

je weniger äußere Zeugnisse wir über Leontius besitzen. Zu dem Zwecke mußten zuerst die Florilegien im griechischen Originaltexte zugänglich gemacht werden (§ 4). Es ergab sich, daß Leontius den größten Teil seiner Florilegien aus Ephräm von Antiochien geschöpft; ihm und Pamphilus von Jerusalem verdankt er einen großen Teil seiner theologischen Kenntnisse. Von älteren Vätern kannte er namentlich Basilius und Gregor von Nazianz (§ 5, § 6).

Durch Loofs veranlaßt, hatte Ermoni die Behauptung auf die Spitze getrieben, daß mit dem Namen des Leontius ein Wendepunkt in der Philosophie der Kirchenväter bezeichnet sei. Er sei der erste Aristoteliker unter den kirchlichen Schriftstellern. Es hat sich aber ergeben, daß Leontius weder der erste Aristoteliker unter den kirchlichen Schriftstellern ist noch überhaupt ein reiner Aristoteliker. Vielmehr ist er in der Anthropologie, dem dogmatisch wichtigsten Punkte seiner Philosophie, Neuplatoniker (§ 9, § 18). Sogar die Kategorien bei Leontius verraten an einigen Stellen neuplatonischen, durch Porphyr vermittelten Einschlag (§ 6).

In Beziehung auf Severus von Antiochien, den großen Gegner des Leontius, bedeutet vorliegende Studie eine „Rettung", zwar nicht des ganzen Mannes, sondern seiner wissenschaftlichen Anschauungen. Severus ist nicht der vielgestaltige Proteus, als welchen ihn seine literarischen Gegner hinstellten. Er hatte schon im Augenblicke, wo er den Patriarchenstuhl von Antiochien bestieg, die christologischen Anschauungen, die er mit ins Grab nahm, ohne die Schwenkung durchzumachen, von der Leontius und Theodor von Raithu berichten (§ 12). Sein System ist nicht widerspruchsvoll, sondern wesentlich einheitlich, sogar einheitlicher als das des Leontius. Wenn er auch noch so heftig gegen das Chalcedonense polemisiert, so steht er ihm sachlich doch viel näher, als Sever selbst weiß. Nur fehlt ihm der Wille, das Konzil anzuerkennen; dazu geht er von anderen philosophischen Anschauungen aus und gebraucht eine andere Terminologie. Seine Christologie ist vorchalcedonensisch, ein ziemlich treues Abbild der Anschauungen des großen Kirchenlehrers Cyrill von Alexandrien (§ 13, § 14).

In der Christologie fußt Leontius nicht, wie vielfach behauptet wird (Bardenhewer), durchweg auf Cyrill von Alexandrien. Gerade in den zentralen Begriffen Natur und Hypostase besteht ein tiefgreifender Unterschied der Auffassungen. Auch den Namen Christi erklärt Leontius im Gegensatz zu Cyrill antiochenisch (§ 16, § 17). Der überaus prägnante Terminus ἐνυπόστατον ist nicht zuerst bei Leontius nachweisbar (Bardenhewer); vielmehr hatte er schon eine wechselvolle Geschichte von mehreren Jahrhunderten hinter sich, als ihn Leontius übernahm (§ 18). Sein Ursprung liegt auch nicht in der aristotelischen Logik (Loofs, Harnack), sondern in der neuplatonischen Psychologie (§ 18).

In den Kreis des Leontius ist zum erstenmal ein Mann hineingezogen, den die Forschung bisher auf der Halbinsel Sinai gleichsam isolierte, Theodor von Raithu. Er verdiente eine eigene Monographie, die aber auf handschriftlicher Forschung beruhen müßte. Auf Grund dieser Monographie ließe sich wohl auch jener zweite Leontius, den wir aus manchen Gründen ansetzen müssen, greifbar fassen. In Theodor von Raithu glauben wir den Verfasser von de sectis gefunden zu haben. Auch eine bisher unedierte, im Cod. Phill. 1484 anonym enthaltene Schrift philosophischen Inhaltes konnten wir Theodor von Raithu als ihrem Verfasser zuweisen (§ 2).

Das Verständnis der Leontiusschriften ist nicht ganz leicht, teils wegen der Breviloquenz der Diktion und der uns fernerliegenden philosophischen Terminologie, teils wegen der Korruption des griechischen Textes. Mit Hilfe des Cod. Phill. 1484 konnten wir an einigen Stellen die Textkorruption beseitigen. Auf Grund der Quellenuntersuchung ergab sich das Verständnis dunkler Stellen. (§ 3 u. Anmerkungen.)

Auf die interessante Gestalt des Leontius von Byzanz wurde ich aufmerksam gemacht durch Herrn Universitätsprofessor Dr. Pohle in Breslau, der mich auch ermunterte, die anfängliche Dissertation zu vorliegender Studie zu erweitern. Herr Universitätsprofessor Dr. Diekamp in Münster unterstützte mich durch einige sehr wichtige briefliche Mitteilungen, die man an ihrer Stelle verzeichnet findet.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, beiden Herren hier öffentlich zu danken. Daß ich die grundlegende Studie von Herrn Universitätsprofessor Dr. Loofs in Halle über Leontius dankbar benutzte, bedarf wohl kaum besonderer Erwähnung.

Die Arbeit ist im Jahre 1905 in Berlin entstanden als Dissertation der katholisch-theologischen Fakultät in Breslau. Eine durchgreifende Umarbeitung und eine bedeutende Ergänzung erfuhr sie dann in der ersten Hälfte des Jahres 1906. Seitdem ist sie im wesentlichen abgeschlossen; nur habe ich auf den sachkundigen Rat des Herausgebers „der Forschungen" Herrn Universitätsprofessors Dr. A. Ehrhard in Straßburg einiges gekürzt, anderes in Anmerkungen verwiesen. Aus allerlei Gründen verschob sich die Drucklegung. Inzwischen wurde ich in einen praktischen Beruf gestellt, wo mir Zeit und Gelegenheit fehlen, die jüngsten Literaturerscheinungen zu verfolgen. Doch sei auf den ausgezeichneten Artikel Krügers über Severus von Antiochien in Haucks Realenzyklopädie an dieser Stelle verwiesen.

Junglas.

Inhaltsangabe.

Erstes Kapitel.

Zu den Schriften des Leontius von Byzanz.

Zweites Kapitel.

Die Quellen des Leontius von Byzanz.

Drittes Kapitel.

Die Philosophie des Leontius von Byzanz.

Viertes Kapitel.

Die Polemik des Leontius von Byzanz.

Fünftes Kapitel.

Die Theologie des Leontius von Byzanz.

Erstes Kapitel.

Zu den Schriften des Leontius von Byzanz.

§ 1. Die Schriften des Leontius im allgemeinen.[1] Die Grundschrifthypothese von Loofs.

Seitdem Fr. Loofs die Schriften des Leontius von Byzanz einer eingehenden Kritik unterzogen hat, wissen wir, daß folgende Schriften unzweifelhaft echt sind: 1. Libri tres adversus Nestorianos et Eutychianos (M. P. G. 86, I 1267). 2. Solutio argumentorum Severi, kurz Epilysis genannt (M. 86, II 1916). 3. Triginta capita adversus Severum (M. 86, II 1901). Alle anderen bei Migne (86, I u. II) stehenden Werke eines Leontius Byzantinus oder Hierosolymitanus können nicht mit

[1] Spezialliteratur zu Leontius von Byzanz: Die ältere Literatur steht bei Migne (86, I 1185) teils abgedruckt, teils verzeichnet. Neuere Literatur: Fr. Loofs, Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. I. Teil: Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz, Leipzig 1887. (Texte und Untersuchungen von Gebhard und Harnack, Bd. III, Heft 1 und 2.) Vgl. dazu die Besprechungen von Ehrhard, Lit. Handw. (Münster 1887), S. 505—508; Möller, Theol. Literaturzeitung (1887), S. 336—39; Th. Zahn, Theol. Literaturbl. (1887), S. 89—92. — W. Rügamer, Leontius von Byzanz, ein Polemiker aus der Zeit Justinians (Würzburg 1894). Vgl. dazu Loofs, Byzantinische Zeitschr. (1895), Bd. V, S. 185—91. — Ermoni, de Leon. Byz. et de eius doctrina christologica (Paris 1895). Vgl. dazu Loofs, Byzantinische Zeitschr. (1896), Bd. VI, S. 417—19. — A. Ehrhard bei Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur (München 1897), S. 54—56. — Fr. Loofs in Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche von Herzog-Hauck (abgekürzt: RE.), Bd. XI[3] (Leipzig 1902), S. 394. — Bardenhewer, Patrologie (Freiburg 1901), S. 480; derselbe im Kirchenlexikon (abgekürzt: KL.).

Sicherheit als echte Werke des Leontius von Byzanz betrachtet werden. Es sind die folgenden Schriften: 1. Adversus fraudes Apollinistarum (M. 86, II 1947; vgl. dazu Loofs, l. c. S. 82—92). 2. Contra Nestorianos (M. 86, I 1396; vgl. Loofs, l. c. S. 163—197). 3. Contra Monophysitas (M. 86, II 1769; vgl. Loofs, l. c.). 4. *Σχόλια Λεοντίου ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου*, gewöhnlich de sectis genannt (M. 86, I 1268; vgl. Loofs, l. c. S. 136—163). 5. Leontii et Ioannis collectanea de rebus sacris (M. 86, II 2017). Es ist nach fast allgemeiner Annahme ein Werk des Johannes Damascenus. (Literatur siehe RE. XI, S. 394.) 6. Leontii Byzantini sermones (M. 86, II 1976). Eine Untersuchung über den Urheber dieser Homilien fehlt bis jetzt.

Von den echten Schriften des Leontius ist die dreiteilige Schrift adversus Nestorianos et Eutychianos das erste und zugleich das bedeutendste Werk des Leontius. Innere Gründe sprechen dafür, daß sie zwischen den Jahren 529 bis 544 entstanden ist (vgl. Loofs, l. c. S. 22—34).[1] Jedes der drei Bücher schließt mit einer Sammlung von Zitaten aus den Kirchenvätern; das dritte Buch hat außer Väterzitaten eine große Reihe von Zitaten aus Theodor von Mopsveste, einige wenige Zitate aus Diodor von Tarsus, Nestorius und Paul von Samosata.[2]

Die Epilysis[3] ist eine Fortsetzung des ersten der tres libri adv. Nest. et Eutych. Severus hatte nach dem Erscheinen der tres libri wieder neue Argumente vorgebracht, die nach der Ansicht vieler Freunde des Leontius einer erneuten Widerlegung bedurften. Leontius selbst meint zwar, daß seine frühere Polemik genüge, um die törichten Schlüsse einer falschen Gnosis zu widerlegen. Doch will er auf Wunsch der Freunde in eine neue, scharfsinnigere Polemik

[1] § 6 dieser Arbeit versucht die Entstehungszeit noch genauer zu fixieren.

[2] Der griechische Text ist zum erstenmal ediert von A. Mai (Spicil. Rom. X, pars II, p. 1 sqq.) aus Cod. Vatic. 2195; die lateinische Übersetzung rührt von Turrianus her, dessen griechische Vorlage, die wir Cod. Turr. bezeichnen werden, uns weiter nicht bekannt ist. (Vgl. dazu Mai, Spic. Rom. X, p. V, abgedruckt M. 86, 1191.)

[3] Vgl. Loofs, l. c. S. 34—37.

eintreten, um ihnen Waffen zur Verteidigung des Glaubens zu geben. In der Reihenfolge der Lösungen will er der Reihenfolge der vorgebrachten Schwierigkeiten folgen (1916 C). Demnach hatte Leontius eine polemische Schrift Severs als Vorlage seiner Arbeit. Die von Leontius in der Epilysis vorgebrachten *ἀποϱίαι* Severs sind bez. ihrer Richtigkeit kontrollierbar an uns noch erhaltenen Fragmenten Severs (§ 14). Die Epilysis war nach ihrem eigenen Zeugnis von Leontius in Kapitel eingeteilt (1936 C). Heute fehlen die Kapitelzahlen; offenbar aber bildete jede *ἀποϱία* mit der zugehörigen *ἐπίλυσις* ein eigenes Kapitel, so daß wir in ihr neun, an Umfang sehr verschiedene Kapitel annehmen dürfen.

In der Epilysis ist der griechische Text, ähnlich wie in den tres libri, vielfach verderbt, so daß das Verständnis sehr erschwert wird. Wir besitzen nur eine Stelle von 17 Zeilen in doppelter Redaktion gedruckt, einmal als Bestandteil der Epil. (1932 A7), dann als Doctrinafragment (Mai, Doct. S. 57). Aber schon aus diesem kurzen Passus erhellt, wie verderbt unser Text ist. Die Lesarten des Fragments sind durchweg besser als die des Werkes. Zur Korrektur des griechischen Textes haben wir einigemal auch die lateinische Übersetzung Turrians heranziehen können. Der Abdruck bei Migne ist sehr sorglos; zuverlässiger ist Mais erste Ausgabe.[1]

---

[1] Spicileg. Roman. X, pars II, p. 40—45 (Romae 1844). — Lesarten der Epilysis und des Doctrinafragmentes: M. 86, 1932 A_8 *οἷον ἐπέιννοια* Ep. *οἱονεῖ ἐπίνοια* Doct. — A_{10} *ἀδιάϱθωτον* Ep. *ἀδιόϱθωτον* Doct. — B_1 *δόξαντα* Ep. *δόξουσα* Doct. — B_7 *λογισμοῖς* Ep. *λόγοις* Doct. — B_8 *ἀνειδωλοποίησε* Ep. *ἂν εἰδωλοποίησεν* Doct. — Mignes Abdruck hat folgende Worte ausgelassen: 1945 C_9 nach *ἀμφοῖν· τὰ ὡς ὑποστάσεως κατηγοϱήματα· οὐ μία δὲ ἡ φύσις καὶ δηλὸν ὅτι οὐδὲ τὰ* — Mg. 1941 B_8 *οἱ δὲ,* Mai aber *οι δὲ* ita codex; richtig ist wohl *εἰ δέ*. — Aus dem Zusammenhang und der lateinischen Übersetzung ergeben sich folgende Korrekturen des Textes: 1916 C_6 fehlt *οὐ* vor *ἐξέλιπον*. 1917 A_9 muß *ἤ* für *ἡ* stehen. 1932 C_{12} fehlt *διῃϱημένα* vor *ὑποτιθέμενοι*. 1937 D steht *ἐν τῷ τϱόπῳ τῆς φύσεως*, was sicher falsch ist. Turrian hat die verständliche Übersetzung in modo unionis, sed non in ratione naturae, also eine Gegenüberstellung von unio und natura. Genau dasselbe findet sich 1940 B_{12}: *ὁ τϱόπος τῆς ἑνώσεως ἀλλ' οὐχ ὁ λόγος τῆς φύσεως*. Somit erscheint mir als gesicherte Lesart für unsere Stelle 1937 D: *διάτοι τοῦτο ἐν τῷ τϱόπῳ τῆς ἑνώσεως, ἀλλ' οὐχ ἐν τῷ λόγῳ τῆς φύσεως*. — 1940 C_{12}

Neben den textlichen Inkorrektheiten der Epilysis stehen Schwierigkeiten, die sich auf den Zusammenhang beziehen; denn die Antworten entsprechen nicht immer den vorgebrachten *ἀπορίαι* Severs. Das auffallendste Beispiel bietet Epil. 1936 D, wo ein längerer Abschnitt gegen Anhänger des Chalcedonense steht,[1] die in dem *μὴ προδιαπεπλάσθαι μηδὲ προϋφεστάναι* der Menscheit Christi den Grund der *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* erkannten (1944 D). Man begreift nicht, was ein solcher Abschnitt in einer Schrift gegen Severus bedeuten soll. Auch kann der Abschnitt 1944 A9—C1 ursprünglich nicht an dieser Stelle gestanden haben; er führt sich als Begründung für das Vorhergehende ein, zu dem er unmöglich eine Begründung sein kann; dagegen schließt er sich naturgemäß an 1940 A_7 an.[2]

Mit der Epilysis nahe verwandt sind die ebenfalls gegen Severus gerichteten Triginta capita. Das Schriftchen erinnert durch seine Kürze und Thesenform sowie durch die ausschließlich angewandte deductio ad absurdum an ein Flugblatt. Eine Analyse der triginta capita hat uns Loofs gegeben (l. c. S. 74—82). Vielleicht bildeten sie anfänglich nur den zweiten Teil der Epilysis; denn im cod. Vatican., cod. Turrian., cod. Laud. 92 B stehen sie unmittelbar nach der

---

fehlt *ἐν* vor *Χριστῷ*. — 1941 B_9 steht *ἡ* für *ἤ*; 1944 B_6 fehlt *θνητός* vor *καὶ ἀθάνατος*.

[1] Gegen die Ansicht, daß der tiefste Grund der unio hypostatica darin zu suchen sei, daß die Menschheit Christi niemals für sich, sondern von Anfang an in der Hypostase des Logos existiert habe, kämpft Leontius auch l. III adv. Nest. et Eutych., l. II 1352/53; aber er tut es jedesmal in einer Weise, daß man merkt, er polemisiere gegen Freunde und Glaubensgenossen, wenn er es auch nicht ausdrücklich sagt. Übrigens ist durch Johannes Philoponus bezeugt, daß obige Ansicht tatsächlich in Kreisen der Anhänger des Chalcedonense herrschte. (Diatetes c. 7, bei Ioann. Damasc. de haeres. M. 94, 753 A.)

[2] In den Zusammenhang paßt auch nicht 1940 C: *Τρεῖς τοίνυν ἀνωτάτω δόξαι περὶ τῆς ἑνώσεως τῶν [ἐν] Χριστῷ φύσεων κατεβλήθησαν* [Turrian übersetzt hier sogar confutatae sunt], *διαιρετικὴ συγχυτικὴ καὶ ἡ κυρίως ἑνωτικὴ λεγομένη*. Es fehlt aber im vorhergehenden (*ἀνωτάτω*) eine Darstellung der drei Lehrmeinungen über die Inkarnation; erst recht sind sie nicht im vorhergehenden widerlegt worden (supra confutatae), da die dritte (*κυρίως ἑνωτική*) die orthodoxe ist; vielleicht ist *ἀνώτατα* statt *ἀνωτάτω* zu lesen.

Epilysis. Daß die Triginta capita eine eigene Überschrift haben, macht bei dieser Annahme keine Schwierigkeit; denn in dem gleich zu behandelnden cod. Phill. 1484, der nur das erste Buch adv. Nest. et Eutych. enthält, trägt jeder größere Abschnitt eine eigene Überschrift, so daß ein Zerreißen des Buches in mehrere selbständige Stücke möglich gewesen wäre. Tatsächlich ist in cod. Laud. 92 B das dritte Buch adv. Nest. et Eutych. durch ein drei Blätter (fol. 175 bis 178) großes Stück in zwei Teile zerrissen (Loofs, l. c. S. 13). Vielleicht hatte die Epilysis einmal dasselbe Schicksal und ist zu Unrecht von den triginta capita getrennt worden. Jedenfalls gehören inhaltlich Epilysis und triginta capita aufs engste zusammen, da beide Severus und seine Anhäriger bekämpfen.

Turrian kannte Cave[1] zufolge ein Werk des Leontius in zwei Büchern, das loci communes enthielt. Es scheint das wahrscheinlich Johannes Damascenus angehörende oben genannte Werk „Leontii et Ioannis collectanea" zu sein. — Von einer anderen uns nicht erhaltenen Schrift gegen Johannes Philoponus spricht Nicephorus Call. Doch ist diesem Zeugnisse wenig Glauben beizumessen (vgl. Loofs, l. c. S. 130); wahrscheinlich sind die Triginta capita gemeint. Aus Nicephorus scheint die bei Cave mitgeteilte Notiz des Labbeus zu stammen, daß Leontius eine „disputatio contra philosophum Arianum" geschrieben habe. Hier ist aber von unserem Leontius gar nicht die Rede, sondern von Leontius, Bischof von Cäsarea in Kappadozien, der im Jahre 325 mit einem arianischen Philosophen zu Nicäa disputierte. (Gelasius v. Cyzicus, Hist. conc. Nic. vgl. Loeschke, Das Syntagma des Gelasius Cyzicensis, Bonn 1906.)[2]

Weit wichtiger sind die von Fr. Loofs vorgebrachten Gründe für eine verloren gegangene Schrift des Leontius (l. c. S. 136–222; RE. XI 395). Diese Schrift, die Loofs

[1] Scripsisse etiam Leontium duo locorum communium volumina, alterum θείων, alterum τῶν ἀνθρωπίνων prodit Fr. Turrianus de hierarch. ordin. l. I. c. 12. Cave, script. eccl. historia literaria (Genevae 1694), p. 303. Das Werk Turrians de hier. ord. ist hier leider nicht zu haben.

[2] Diese Notiz verdanke ich Herrn Universitätsprof. Diekamp (Münster).

anfänglich σχόλια nannte, deren Namen ihm aber neuerdings ungewiß erscheint, soll die Grundlage gebildet haben für die uns erhaltenen Schriften: de sectis, contra Monophysitas, contra Nestorianos; in ihr sollen die Epilysis und Triginta capita eine Stelle gehabt haben; in ihr sollen philosophische Abschnitte über φύσις, ὑπόστασις, ἐνυπόστατον, ἀνυπόστατον gewesen sein; sie soll ferner eine Polemik gegen Arianer, Sabellianer, Monophysiten, Nestorianer, endlich Väterzitate mit erläuternden Scholien enthalten haben. Diese Grundschrifthypothese hat sehr viel Widerspruch gefunden. Trotzdem hält Loofs an ihr fest; sie schien mir in der Tat anfangs haltbar, und ich suchte nach neuen Gründen, um sie zu stützen. Doch kam ich zu der Überzeugung, daß alle Loofsschen Argumente sich auflösen lassen.

1. Einen ersten Beweis für die Grundschrifthypothese entnimmt Loofs der Doctrina antiquissimorum patrum de Verbi incarnatione (Mai, script. vet. nova coll., Rom. 1833, VII, p. 1—74). Loofs hat sieben längere Zitate aus Leontius in der Doctrina nachgewiesen, die zum Teil Migne 86, II 2009 D ff. als fragmenta Leontii abgedruckt sind. Diese Zitate finden sich sämtlich in uns schon bekannten und noch erhaltenen Werken. Deshalb nötigen uns diese Doctrinastücke keineswegs, eine verloren gegangene „Grundschrift" zu fordern, aus der sie entnommen sind:

a) Doct. pag. 53 incip. *ἰστέον ὅτι τὸ ἐνυπόστατον διττόν ἐστιν.* Lemma: *ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου·* dieses Zitat steht de sectis 86, I 1240 C 12.

b) Doct. p. 57. *Ἐκ τῶν Λεοντίου μοναχοῦ τοῦ Βυζαντίου·* inc. *τὴν ἐπίνοιαν·* dieses Zitat findet sich Epil. 86, II 1932 A.

c) Doct. p. 62. *Ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου, συλλογισμὸς συνάγων κτλ,* inc. *ἐπειδήπερ εἰσίν·* es steht de sectis l. c. 1248 D 6.

d) Doct. p. 64. *Ἐκ τοῦ Λεοντίου σχολίων περὶ τοῦ ἀριθμοῦ,* inc. *ἰστέον πάλιν ὅτι ὥσπερ τὸ ἕν·* es steht de sectis l. c. 1244 B 12.

e) Doctrina p. 40—45 — triginta capita M. 86, II 1901.

f) Doctrina p. 38 und wiederholt p. 48: *Λεοντίου Βυζαντίου οἷα βλασφημεῖ Σευῆρος καὶ οἱ κατ' αὐτὸν μονοφυσῖται κατὰ τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνόδου·* es steht de sectis 1233 C.

g) Doctrina cap. 16 [noch unediert, vgl. Loofs, l. c. S. 124]. *Κατὰ ἀφθαρτοδοκιτῶν τῶν ἀπὸ Ἰουλιανοῦ τοῦ Ἁλικαρνασσέως καὶ Γαϊανοῦ τοῦ Ἀλεξανδρέως ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου·* es steht de sectis l. c. 1261 C.

Loofs gibt fünf dieser Zitate preis als nicht beweiskräftig für seine Grundschrifthypothese. Doch soll nach ihm das Doctrinafragment f) Originaltext aus der Grundschrift sein, während die Fassung dieser Stelle in de sectis eine Aufschwellung des Originals bedeutet, eine paraphrasierende Predigt über den Doctrinatext. Wir halten umgekehrt den Text der Stelle in de sectis für Original, und die Doctrinafassung für Exzerpt aus de sectis. Diese Auffassung ist ebenso annehmbar wie die Loofssche; sie wird besonders empfohlen durch den Umstand, daß die Sätze des Doctrinatextes wörtlich aus de sectis herübergenommen sind (vgl. die Gegenüberstellung bei Loofs, S. 153—161). Übrigens hat der Verfasser der Doctrina mit Vorliebe längere Abschnitte ins kurze gezogen (vgl. § 2).

Auch Doctrinafragment a) soll beweiskräftig für die Grundschrift sein. Es handelt von *ὑπόστασις, ἀνυπόστατον, ἐνυπόστατον* und findet sich zu zwei Dritteln in de sectis, wie schon Loofs gezeigt hat. Aber auch das letzte Drittel steht in de sectis, was Loofs übersehen hat. Wir geben gern zu, daß der Doctrinatext besser ist als unser Text von de sectis, der ja im allgemeinen sehr schlecht ist (Loofs, S. 136 n. 4). Aber nachdem wir von den sieben Doctrinafragmenten $6^2/_3$ als sekundäre Ableitungen erkannt haben, werden wir ohne Zaudern de sectis 1241 C als Vorlage des letzten Drittels von Fragment a) anerkennen.

Doctr. p. 53.	de sectis 1241 C.
τὸν ὅμοιον δὲ τρόπον καὶ ἡ ὑπόστασις κατὰ δύο σημαινομένων φέρεται· σημαίνει γὰρ τὸ ἁπλῶς ἐν ὑπάρξει ὄν, ὅτε	*ὅτι δὲ δύο σημαινόμενα οἶδε τῆς ὑποστάσεως ἡ ἐκκλησια-*

μάλιστα τῶν χαρακτηριστικῶν ἰδιωμάτων ἐστέρηται· σημαίνει καὶ τὸ πρόσωπον τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑφεστώς· ὅθεν ὁ ἅγιος Κύριλλος πότε μὲν ἐπὶ τοῦ ἁπλῶς ὄντος τῷ ὀνόματι τῆς ὑποστάσεως χρησάμενος, φησί, ὅτι δὴ ἀσύγχυτοι μεμενήκασιν αἱ ὑποστάσεις, περὶ τῶν οὐσιῶν λέγων. Καὶ πάλιν ὅτι πραγμάτων αὐτῶν ἤγουν ὑποστάσεων γέγονε σύνοδος· καὶ εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ διαιρεῖ τὰς ὑποστάσεις· καὶ ἕτερα τοιαῦτα περὶ τῶν οὐσιῶν λέγων. Ἀλλὰ καὶ ὁ ἅγιος Ἀθανάσιος ἐν τῇ πρὸς τοὺς Ἀφροὺς ἐπιστολῇ φησιν· ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστίν, καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαινόμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν — Πότε δὲ πάλιν ὁ αὐτὸς Κύριλλος ἐπὶ τοῦ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοστάτως ὑφεστῶτος προσώπου τὴν ὑπόστασιν λαμβάνων ἔφασεν· εἴ τις προσώποις δυσὶν ἤγουν ὑποστάσεσιν τὰς ἐν Εὐαγγελίοις ἀπονέμει φωνάς, ἀνάθεμα ἔστω — Δεῖ οὖν ἡμᾶς γιγνώσκοντας ὡς τῶν ὁμωνύμων τυγχάνει τὸ δὲ ἐνυπόστατον καὶ τὸ ἀνυπόστατον καὶ μὴν ἡ ὑπόστασις, καὶ διάφορα ἔχουσιν τὰ σημαινόμενα. Πρότερον ἐν ταῖς περὶ τούτων διαλέξεσιν ἐπερωτᾶν, περὶ ποίου σημαι-

στικὴ συνήθεια τότε σημαῖον τὸ ἁπλῶς ὄν, tum de persona, reque seorsum ac per se existente.[1] *δηλοῖ ὁ ἅγιος Κύριλλος, [πῇ μὲν περὶ τοῦ ἁπλῶς ὄντος λέγων]*

ὅτι δὴ ἀσύγχυτοι μεμενήκασιν τοιγαροῦν αἱ ὑποστάσεις, ἐντεῦθεν εἰσόμεθα. καὶ πάλιν· εἴ τις ἐπὶ τοῖ ἑνὸς Χριστοῦ διαιρεῖ τὰς ὑποστάσεις,

πῇ δὲ ἐπὶ τοῦ καθ' ἑαυτὸ

ὅστις δὲ δυσὶ προσώποις ἤγουν ὑποστάσεσιν τὰς ἐν Εὐαγγελίοις ἀπονέμοι φωνὰς ἀνάθεμα ἔστω — Ὥστε δέδεικται, ὡς ἀπὸ τῆς ὁμωνυμίας βούλονται ἡμᾶς παραλογίσασθαι.

---

[1] Diese Worte stehen in der lateinischen Übersetzung, fehlen aber im griechischen Text.

νομένου λόγος ἐστὶν τῷ ζητοῦντι, καὶ οὕτως τὰς ἀπολογίας ποιεῖσθαι.

Die Übereinstimmung der Texte ist sehr groß. Der Text von de sectis ist gerade an der vorliegenden Stelle bis zur Unverständlichkeit korrumpiert. Hauptsächlich fehlen einige Väterstellen, die in dem Doctrinafragment stehen. Gerade in den Väterzitaten ist unser vorliegendes Werk de sectis auch sonst verstümmelt, so daß wir unbedenklich annehmen dürfen, dem Verfasser der Doctrina habe eine allerdings bessere Rezension des Werkes de sectis vorgelegen. Zudem bilden auch in de sectis wie in der Doctrina die Ausführungen über ἐνυπόστατον, ἀνυπόστατον, ὑπόστασις ein Ganzes; in beiden Werken stehen die Ausführungen über ὑπόστασις am Schluß, die über ἐνυπόστατον am Anfang, über ἀνυπόστατον in der Mitte.

2. Für die Grundschrifthypothese berief sich Loofs namentlich auf inedita, die in keiner der bisherigen Schriften des Leontius stehen und infolgedessen notwendig auf eine verlorene Schrift hinzuweisen schienen. So fand er cod. Laud. 92B fol. 175 τοῦ αὐτοῦ [nach der Zusammensetzung Λεοντίου] κεφάλαια κατὰ διαφόρων αἱρετικῶν inc. Ὁ Ἄρειος τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογεῖ ἀλλὰ τὴν μονάδα. ἀρνεῖται καὶ οὐ λέγει ὁμοούσιον κτλ (Loofs, S. 13). Dasselbe Stück bemerkte Rügamer (l. c. S. 4) in einem Codex des Athosklosters Gregorius; allerdings ist es hier anonym und trägt die Überschrift: κεφάλαια δέκα περὶ τῶν δύο φύσεων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, inc. Ὁ Ἄρειος κτλ wie oben. Von demselben Verfasser stammt das folgende Stück des Athoscodex: τοῦ αὐτοῦ κεφάλαια δέκα περὶ οὐσίας καὶ φύσεως, ὑποστάσεώς τε καὶ προσώπου. Rügamer und nach ihm auch Loofs (Artikel in RE.) nahmen auch für dieses zweite Stück die Autorschaft des Leontius in Anspruch. Loofs wies auch diese philosophischen Kapitel der verlorenen Grundschrift zu. Endlich hatte Pitra (Anal. sacra et class. tom. V, p. 46, Paris 1888) auf unedierte Scholien des cod. Ian. 27, saec. 11 hingewiesen, die sich zwischen den Zitaten des Florilegs des Leontius befänden. Loofs nahm auch diese Scholien als

Reste der Grundschrift in Anspruch. Auf diese Scholien werden wir in anderem Zusammenhang (§ 3) zurückkommen; doch sei schon hier bemerkt, daß sie für die Existenz der Grundschrift gar nichts beweisen. Ebenso ist es mit den beiden anderen inedita. Die antihäretischen Kapitel (*ὁ Ἄρειος κτλ*) des cod. Laud. 92 B sind der längst bekannte Traktat des Maximus Confessor de duabus in Christo naturis (M. 91, 145 A sqq.).[1] Die handschriftliche Bezeugung spricht sich entschieden für Maximus als Verfasser aus.[2]

Freilich wird der Traktat de duabus naturis auch dem Presbyter Timotheus zugeschrieben. Unter seinem Namen hat ihn Meursius in Variis divinis Lugd. Bat. 1619, p. 127 (Meurs. opera VIII 738) zum erstenmal herausgegeben. Auch Combefis (Auct. nov. bibl. Patr. II. p. 443, Paris 1648 fol.) schwankt, ob er Maximus oder Timotheus als Verfasser ansetzen soll. Mag man unter diesen Umständen vielleicht zwischen Maximus und Timotheus als Verfassern schwanken, so wird man doch auf Grund dieser handschriftlichen Verhältnisse nicht mehr an Leontius als den Verfasser denken. Auch eine Stiluntersuchung des Traktates weist weit von Leontius weg. Der Verfasser der X cap. de duabus naturis liebt eine oberflächliche Breite. So macht er aus dem einen

[1] Diese Mitteilung verdanke ich Herrn Prof. Diekamp (Münster), der den Text gelegentlich in Oxford abschrieb.

[2] Unter dem Namen des Maximus steht der Traktat: cod. Paris. 11, an. 1186, fol. 302; cod. Paris. 491, saec. 13 v. 14, fol. 277 v.; cod. Paris. 886, saec. 13, fol. 84; cod. Paris. 1119, saec. 14; cod. Paris. 1612, an. 1493; cod. Paris. 1782, saec. 14. — Cod. Taur. 25, saec. 11, fol. 71; cod. Taur. 200, saec. 14. — Vindob. bibl. Caes. cod. 45 n. 50 (Lamb. VIII 937); cod. 78 n. 80 (Lamb. III 419). — Monac. cod. 368, saec. 12 (cat. IV 58); cod. 256, saec. 14 (cat. III 89); cod. 225, saec. 13 (cat. II 467). Die Zahl der Zeugen für Maximus ließe sich noch leicht vermehren. Die Überschriften sind teils sehr umständlich; so z. B. cod. Taur. 200 (cat. p. 300): *τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Μαξίμου τοῦ ὁμολογητοῦ κεφάλαια ι' κατ' Ἀρείου, Σαβελλίου, Νεστορίου καὶ Εὐτυχοῦς*, inc. *Ὁ Ἄρειος τὰς τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογεῖ κτλ.* Der cod. Monac. 368 schreibt gar: *Τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Μαξίμου περὶ τῶν β̄ φύσεων τοῦ χῦ καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν ἰῦ χῦ καὶ ὅτι ὁ ἄρειος μὲν καὶ νεστόριος τόν τε τῆς θεολογίας καὶ τῆς οἰκονομίας λόγον* [add. *διαιροῦσιν* ex Monac. 256], *Σαβέλλιος δὲ καὶ Εὐτυχῆς ἐπεναντίας τούτων συγχέουσιν.*

Satze des Leontius (lib. tres 1288 B), daß die trinitarischen Irrlehren des Arius und Sabellius den christologischen Irrtümern des Nestorius und Eutyches korrespondieren, sofort drei Kapitel (n. 1, 4, 5). Wer eine solche Tautologie schreiben kann, wie etwa *ὁ τοίνυν λέγων καὶ διαφορὰν καὶ ἕνωσιν ἐπὶ χριστοῦ, οὔτε τὴν διαφορὰν ἀναιρεῖ, οὔτε τὴν ἕνωσιν συγχέει* (cap. 10), der ist eine ganz andere Persönlichkeit als Leontius von Byzanz. Übrigens ist es sehr leicht zu erklären, warum der Schreiber des cod. Laud. 92 B den Traktat unter die Werke des Leontius aufnehmen konnte: der Traktat ist seinem ganzen Inhalt nach und in allen wichtigeren Formeln von Leontius abhängig.

Die zehn philosophischen Kapitel (S. 19), die Loofs und Rügamer für Leontius in Anspruch nehmen, tragen in keiner einzigen Handschrift den Namen des Leontius. Auch sie sind längst bekannt und stehen unter den Werken des hl. Maximus MPG. 91, 260. Sie sind ein fast wörtliches Exzerpt aus Leontius libri tres adv. Nest. et Eutych. 86, 1277 D sq. Nähme man Leontius als Verfasser dieser decem capita an, dann ergäbe sich, daß Leontius sein eigenes Werk exzerpiert hätte, um einen kläglichen Traktat zusammenzuschreiben.

3. Von den inedita wenden wir uns der äußeren Bezeugung der Loofsschen Grundschrift zu. Loofs führt (S. 127) folgende Stelle aus dem Werke de haeresibus et synodis des Patriarchen Germanus von Konstantinopel († 733) als Zeugnis für die Grundschrift an: *Λεόντιος ὁ τῆς ἐρήμου μοναχὸς βίβλιον συνέθηκεν εὐαπόδεκτον ὑπὲρ τῆς τοιαύτης συνόδου ἐνιστάμενος· πολλὰς δὲ καὶ μαρτυρίας ἐν αὐτῷ καταγράψας περὶ τῆς δυϊκῆς φωνῆς ὅθεν καὶ Λεόντια τὸ βίβλιον ἐκ τούτου ἐκλήθη* (M. 98, 72). Loofs vermutet, daß die Erklärung des Titels ‚*Λεόντια*' durch Germanus falsch sei, daß Germanus also die *Λεόντια* vermutlich nie genauer gelesen hat; *Λεόντια* soll nach Loofs eine „Sammlung der Werke des Leontius" bedeuten. „Nicht minder wichtig ist die Nachricht, daß in diesen *Λεόντια* eine Apologie des Chalcedonense enthalten gewesen sei. Unter den in Kap. I besprochenen Schriften findet sich eine Apologie des Chal-

cedonense nicht" (Loofs, S. 128). Demgegenüber hat schon Möller in der Besprechung des Loofsschen Buches (ThLZ. 1887, S. 336) darauf hingewiesen, daß man bei *τὰ Λεόντια* an die tres libri denken könne. Tatsächlich ist der Titel *ἐκ τῶν Λεοντίων* erhalten als Lemma zu Exzerpten aus dem ersten und dritten Buch adv. Nest. et Eutych. Doch darauf müssen wir bald noch näher eingehen. Der Inhalt des von Germanus bezeichneten Buches paßt vorzüglich zu dem Inhalte der tres libri. Das Buch *Λεόντια* bei Germanus enthielt viele *χρήσεις περὶ τῆς δυϊκῆς φωνῆς;* das erste Buch adv. Nest. et Eutych. bringt allein 82 Väterzitate für die Zweinaturenlehre. Dieses Eintreten für den Dyophysitismus ist eine „Apologie" des Chalcedonense, wie sie Germanus mit den Worten *ὑπὲρ τῆς τοιαύτης συνόδου ἐνιστάμενος* kaum treffender hätte charakterisieren können. Das dritte Buch adv. Nest. et Eutych. nimmt sogar in der Ankündigung des Leontius ausdrücklich Bezug auf das Chalcedonense.[1]

4. Loofs hat auch in einer Stelle der Epilysis (1936 C) einen Beweis für die verlorene Grundschrift finden wollen: „Nach Epilysis 1936 C hat Leontius von Byzanz ein Buch geschrieben, in dessen erstem Kapitel in ganz ähnlicher Weise wie in adv. Nest. et Eutych. 1277 D über die Begriffe *φύσις, ὑπόστασις, ἐνυπόστατον* gehandelt ist. [In dem schon mehrfach erwähnten Artikel der RE. fügt Loofs mit besonderem Nachdruck *ἀνυπόστατον* hinzu.] Ähnliches müssen nach de sectis 1193 A die Scholien (Grundschrift) gleich im ersten Kapitel enthalten haben" (l. c. 204). Doch hat Loofs aus der Epilysisstelle zu viel herausgelesen.[2] Diese Stelle enthält nicht den geringsten Hinweis auf die Grundschrift,

---

[1] *Κατὰ τῶν ὑποκρινομένων τὴν μεγάλην καὶ οἰκουμενικὴν σύνοδον τὴν ἐν Χαλκηδόνι* (M. 86, 1272 A).

[2] Die Stelle lautet: *Πῶς δὲ καὶ τίνα τρόπον τοῦ τε θεοῦ Λόγου καὶ τῆς κατ' αὐτὸν ἀνθρωπότητος τελείως καὶ ἀνελλειπῶς ἐχόντων οὐχ ὑποστάσεις ἀλλ' οὐσίας εἰς τὴν τῶν ἑνωθέντων συνδρομὴν οἱ Πατέρες παραλαμβάνουσιν, οὐδ' ὁποτέρας οὔσης ἀνυποστάτου ἐν τῷ* 1. *πρώτῳ κεφαλαίῳ τῶν ἀρτίως ἠπορημένων;* 2. *καὶ ἑξῆς καὶ ἐν τῷ* 3. *πρώτῳ λόγῳ τῆς πραγματείας τῆς γενομένης ἡμῖν κατὰ τῶν ἐναντιοδοκητῶν πληρέστατα ἀποδέδοται* (1936 C).

sondern 1. auf die Epilysis der ἀπορίαι Severs, Kap. I; 2. auf das nach 1936 G folgende Kapitel der Epilysis; 3. auf l. I der libri III adv. Nest. et Eutych. An den drei genannten Stellen will Leontius keine allgemeinen philosophischen Abhandlungen über φύσις, ὑπόστασις, ἐνυπόστατον, ἀνυπόστατον geben, sondern eine Antwort auf zwei ganz konkrete Fragen: 1. warum die Väter bei der Inkarnation von einem Zusammenkommen (συνδρομή) zweier Usien (οὐσιῶν), aber nicht von der Einigung zweier Hypostasen (ἐξ ὑποστάσεων) redeten, da doch beide Naturen vollkommen seien (τελείως καὶ ἀνελλειπῶς ἐχόντων); 2. warum keine der beiden Naturen ἀνυπόστατος genannt werden dürfe. Die erste Frage ist im ersten und letzten Kapitel der Epilysis beantwortet, die zweite findet l. III adv. Nest. et Eutych. 1277 D ihre Lösung.

5. Einen letzten Beweis für die Grundschrift fand Loofs in dem bei Migne 86 II 2003 C—2009 D abgedruckten Fragment. Es ist von Mai aus cod. Vat. Pal. gr. 262, 115 als Fußnote zur Doctrina veröffentlicht unter dem handschriftlichen Titel ἀπὸ τῶν Λεοντίου, incip. ὅτι οὐ ταὐτὸν ὑπόστασις καὶ ἐνυπόστατον. Dieses Fragment enthält einen fünfzehn Zeilen langen Abschnitt (2009 C 5 inc. ὅτι εἶδος), der in keinem der bisher bekannten Werke des Leontius sich findet und doch durch das Lemma als geistiges Eigentum des Leontius gekennzeichnet scheint. „Es ist zweifellos, schreibt Loofs, S. 119, daß Fragment I uns das Vorhandensein einer τὰ Λεόντια betitelten Sammlung von opera Leontii beurkundet, in der neben den libri tres adv. Nest. et Eutych. auch eine jetzt wenigstens in ursprünglicher Gestalt nicht mehr vorhandene Schrift sich gefunden hat, in welcher der Verfasser von seinen philosophischen Voraussetzungen gehandelt hat.“ Durch diese wichtige Schlußfolgerung erhält die an und für sich wertlose Kompilation eine hohe Bedeutung. Fragment I ist uns sehr oft überliefert (vgl. Loofs, S. 109) unter etwas voneinander abweichenden Lemmata. Cod. Vat. Pal. gr. 281, s. 11 hat die Aufschrift ἀπὸ τῶν Λεοντίνων. Hardt nennt es im Kat. der Münchener griechischen Handschriften cod. 104 recht passend excerpta

Leontii. Loofs hat (S. 110) im einzelnen nachgewiesen, wo sich die einzelnen Sätze des Fragmentes finden. Dabei ergab sich folgendes: 1. Fragm. I 2004 C: lib. III adv. Nest. et Eutych. 1277 C 13; 2. 2005 B 9: 1281 C 10; 3. 2005 B 11: 1284 B 9; 4. 2005 D 2: 1300 A 8; 5. 2005 D 7: 1300 B 11; 6. 2008 B 5: 1301 A 11; 7. 2008 C 4: 1301 C 9; 8. 2008 C 5: 1301 D 10; 9. 2009 A 6: 1308 B 1; 10. 2009 A 10: 1308 B 4; 11. 2009 A 14: 1308 C 11; 12. 2009 B 2: 1309 A 7; 13. 2009 B 6; 1380 B 2; 14. 2009 B 8: 1380 A 8; 15. 2009 B 10: 1380 C 1; 16. 2009 B 14: 1380 D 2; 17. 2009 C 5: ohne Parallele; 18. 2009 C 16; ohne Parallele. Der Kompilator des Frag. I hat also in n. 1—12 das erste, n. 13—16 das dritte der libri tres adv. Nest. et Eutych. exzerpiert. Für n. 16 und 17 fehlte bisher die Quelle, wenn man sich nicht zu der Grundschrift Loofs bekennen will. Ich habe dieselbe festgestellt in dem Kommentar des Ammonius Hermiae zur Isagoge des Porphyrius. (Commentaria in Aristot. graeca, Berol. 1891; 1895, pars III et IV.) Ammonius, der schon beim Tode des Proklus (485) in Alexandrien Philosophie vortrug, war der Lehrer des Zacharias von Mitylene und anderer Kirchenschriftsteller der justinianeischen Periode. Aus seinem Kommentar zur Isagoge Porphyrs stammen die Schlußsätze von Fragment I. Man vgl. Am. Isag. IV, pars III, p. 32,23 sqq. mit Fragm. I 2009 C 5 sqq.; ferner Isag. prooem. p. 21,8 mit Fragm. I 2000 C 16 sqq. Der Vergleich ergibt, daß der Kompilator von Fragment I für den letzten Teil seiner Kompilation das Ammoniussche Kompendium der Logik in ähnlicher Weise exzerpierte, wie er für den ersten Teil die libri tres des Leontius ausnutzte. Die Überschrift des Fragmentes sollte ganz korrekt heißen: *ἐκ τῶν Λεοντίου καὶ Ἀμμωνίου*. Da aber Leontius den weitaus größten Teil des Fragmentes hergeben mußte, so hat der Kompilator nur den Namen des Leontius ins Lemma gesetzt. Übrigens handelt der letzte Satz des Fragmentes über die Erfordernisse einer guten Buchvorrede, die sich über das Ziel, die Nützlichkeit, Echtheit und Anordnung des Buches aussprechen müsse. Aber was soll das am Schlusse eines Traktates über die Zweinaturenlehre Christi? Ich glaube daher, daß der Schluß gar nicht

zu Fragment I gehört. Sollte er aber originär sein, dann müßte man Fragment I als *πίναξ* einer Handschrift auffassen, wofür man dann auch anführen könnte, daß alle Sätze des Fragmentes I mit *ὅτι* anfangen. Mag man immerhin über den Zweck dieser Kompilation verschiedener Meinung sein, so viel ergibt sich aus dem Quellennachweis mit aller Sicherheit, daß Fragment I keine Kompilation aus einer verlorenen Grundschrift ist.

§ 2. Leontius und Theodor von Raithu.

Die schon mehrfach erwähnte Schrift de sectis oder scholia Leontii, die mit ihrem vollen Titel *Λεοντίου σχολαστικοῦ Βυζαντίου σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου, τοῦ θεοφιλεστάτου ἀββᾶ καὶ σοφωτάτου φιλοσόφου, τήν τε θείαν καὶ ἐξωτικὴν φιλοσοφήσαντος γραφήν* heißt, wurde von alters her von allen Schriften des Leontius am meisten geschätzt. Leider ist der vorliegende griechische Text ziemlich schlecht. Combefis las im cod. Paris. reg. 1115, saec. 13 einen weit besseren Text, der auch Väterzitate enthielt (vgl. Loofs, S. 136). Eine Reihe von Väterzitaten aus de sectis sind indes von Angelo Mai ediert worden aus cod. Vat. graec. 1904, aber von Migne beim Neudruck von de sectis übersehen worden. Sie bilden den Schluß der actio IX. von de sectis. Es sind elf Zitate, die sich alle in den Florilegien des Leontius finden, woher sie entlehnt sind:[1]

1. Athanas. c. Arian. l. 1; wohl Leont. 15.
2. Gregor. theol. in epiphan.; Leont. 21.
3. eiusdem orat. II de filio; Leont. 22.
4. Gregor. Nyss. contr. Apol.; Leont. 24.

---

[1] Sie stehen allerdings an einer Stelle, wo man sie nicht suchen sollte, nämlich in der Vorrede zur Panoplia dogmatica, Nova patr. biblioth. tom. II, p. 596. Romae 1844. Leider hat Mai nur dreimal die Initien gegeben, bei n. 6, 7, 8; aber trotzdem lassen sie sich mit ziemlicher Sicherheit identifizieren mit Hilfe des Lemmas, dann auch infolge der großen Abhängigkeit des Werkes de sectis von Leontius; besonders aber, weil die Zitate sich in einer ganzen Reihe von Florilegien nachweisen lassen. Die Hinweise auf das Leontiusflorileg beziehen sich auf § 4 dieser Arbeit.

5. Ambrosii, episc. Mediol., ad Gratian.; Leont. 32.
6. eiusdem ad Sabin. (cod. *Σαβηνιανόν*) inc. *οὐκοῦν* des. *τυγχάνῃ;* Leont. 35.
7. eiusdem, explic. symboli; Leont. 36.
8. Augustin. inc. *ἐπίγνωθι*; Leont. 42[b].
9. Cyrilli (Alex.) de adorat. in Spir.; Leont. 70 oder 73.
10. eiusdem ex epist, ad Valerian.; Leont. 81.
11. eiusdem ad Oriental.; Leont. 79.

Loofs hat unwiderleglich dargetan, daß de sectis nicht von Leontius stammen kann, da es zwischen 579—607 entstand, als Leontius schon tot war (l. c. S. 136—163). Er sieht in ihm ein Werk des Abtes und Philosophen Theodor. Über die Person dieses im Titel von de sectis genannten Abtes und Philosophen fehlen bisher alle Nachweise. Wir glauben ihn in der Person des Theodor von Raithu gefunden zu haben.[1] Von ihm besitzen wir eine einzige Schrift de incarnatione (M. 91, 1479). Im cod. Phill. 1484 (vgl. § 3) fanden wir ein anonymes Stück, das wir gleichfalls Theodor von Raithu zuschreiben müssen: *Περὶ τῶν φιλοσόφων φωνῶν τῶν ἐν τοῖς δόγμασιν λεγομένων,* inc. *τὸ μὲν τῆς οὐσίας ὄνομα αὐτὴν τὴν κλῆσίν φημι καὶ τὴν προσηγορίαν κτλ* (fol. 151[r] sqq.). Wir müssen es Theodor von Raithu zuweisen 1. auf Grund des Kataloges der Werke Theodors von Raithu, den uns Leo Allatius liefert. Er kannte eine Schrift Theodors v. R., deren Initium mit unserer anonymen Schrift wörtlich übereinstimmt: *τίς φύσις καὶ οὐσία,* incipit *τὸ μὲν τῆς οὐσίας* wie oben. 2. Der cod. Laurent. X 26, saec. 12, ebenso der Venet. Marcian. 498, bezeichnet ausdrücklich Theodor von Raithu als Verfasser unserer Schrift;[2] hier steht sie direkt hinter Theodors de incarnatione, dessen

[1] Über Theodor von Raithu siehe KL. XI[2] 1522; Ehrhard bei Krumbacher, S. 64; Gallandi, vet. patr. bibl. XIII, p. III. Leo Allatius bei Mai, bibl. nova tom. VI, Romae 1853, p. 149 sq. Dict. of christ. Biogr. 4, London 1887, p. 953. Theodor wird zu stiefmütterlich behandelt. Wir brauchten eine auf hs. Forschung beruhende Monographie über ihn.

[2] Diese Mitteilung verdanke ich Herrn Prof. Diekamp, Münster. Der Katalog der Laurentiana setzt die Schrift fälschlich anonym an (nullo auctoris nomine apposito). Wir gedenken das Schriftchen gelegentlich zu edieren.

zweiten Teil sie auch bildet; denn 3. am Schlusse von de incarnatione verspricht Theodor eine Darstellung der im Dogma gebrauchten philosophischen Begriffe (M. 91, 1504 A), aber nicht im Sinne der Kategorien des Aristoteles und der *ἔξω φιλόσοφοι*, sondern der kirchlichen Terminologie. Dieser Ankündigung entspricht durchaus unsere anonyme Schrift, die die dogmengeschichtlichen Begriffe *οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον* usw. behandelt und geflissentlich den Gegensatz des kirchlichen Gebrauches dieser Termini gegen den weltlichen Gebrauch derselben hervorhebt.

Diesen Theodor halten wir, wie schon erwähnt, auch für den Verfasser von de sectis: 1. der Verfasser von de sectis schrieb vor 610, auch Theodors Werk de incarnatione ist vor 620 geschrieben (vgl. Ehrhard l. c.). Theodor von Raithu ist wie der Verfasser von de sectis Abt und Philosoph. Zwischen ihren Ideen herrscht vollständige Kongruenz; sogar die damals seltene historisch-dogmatische Anlage haben de sectis und de incarnatione gemeinsam. 2. Den drei Schriften, die wir Theodor von Raithu zuweisen (de sectis, de incarnatione, de terminis philosophicis) ist eine starke Abhängigkeit von Leontius von Byzanz eigentümlich. Die Abhängigkeit des Werkes de sectis von Leontius ist durch Loofs dargetan (vgl. namentlich S. 139, 146 f.). Die Abhängigkeit der neuen philosophischen Schrift von Leontius wollen wir nur an einem Beispiele zeigen:

Phil. 1484 f. 152r:	lib. tres M. 86, 1280 A 4:
Οὐσία μὲν γὰρ αὐτὸ τὸ εἶναι μόνον δηλοῖ, ἡ ὑπόστασις οὐ μόνον τὸ εἶναι δηλοῖ ἀλλὰ καὶ τὸ πῶς ἔχειν καὶ ὁποῖόν τι εἶναι παρίστησι, καὶ ἡ μὲν οὐσία ταὐτὸν δὲ εἰπεῖν ἡ φύσις εἴδους λόγον ἐπέχει, ἡ δὲ ὑπόστασις τοῦ τινος δηλωτική· καὶ ἡ μὲν οὐσία καθολικοῦ πράγματος χαρακτῆρα δηλοῖ, ἡ δὲ	*Ἡ μὲν γὰρ φύσις τὸν τοῦ εἶναι λόγον ἐπιδέχεται, ἡ δὲ ὑπόστασις καὶ τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸ εἶναι, καὶ* … *ἡ μὲν (φύσις) εἴδους λόγον ἐπέχει, ἡ δὲ τοῦ τινος δηλωτική· καὶ ἡ μὲν οὐσία καθολικοῦ πράγματος χαρακτῆρα δηλοῖ, ἡ δὲ (ὑπόστασις) τοῦ*

ὑπόστασις τοῦ κοινοῦ τὸ ἴδιον ὑπερδιαστέλλει.	κοινοῦ τὸ ἴδιον ἀποδιαστέλλει.

Zum Erweise der Abhängigkeit der Schrift de incarnatione genügt es, auf einen gemeinsamen Fehler hinzuweisen, den Theodor aus Leontius (lib. tres 1317 CD) übernommen hat. Theodor berichtet (de incar. 91, 1497 C, 1500 B), genau wie Leontius, daß Severus durch den Streit mit Julian v. Halik. veranlaßt worden sei, seine Christologie zu ändern und eine Schwenkung nach dem Chalcedonense hin zu machen. Wie wir später (§ 11) zeigen werden, beruhen diese Nachrichten auf Irrtum.[1]

Als letzten Beweis für die Autorschaft Theodors von Raithu von de sectis führen wir ihr ganz gleichmäßiges Verhalten zur Doctrina an. Sowohl der Verfasser von de sectis als auch Theodor von Raithu sind reichlich, aber anonym in der Doctrina benutzt. Aus de sectis sind fünf lange Zitate in die Doctrina aufgenommen (§ 1); eine vollständige Ausgabe der Doctrina wird wahrscheinlich noch mehr Zitate aus de sectis enthalten. Ebenso enthält die Doctrina ein langes Zitat aus der neuen philosophischen Schrift Theodors von Raithu: Doctrina bei Mai l. c. p. 11 col. b *Ἡ μὲν οὐσία* = cod. Phill. 1484, f. 152^r Zeile 4.[2] Der Verfasser der Doctrina hat das Zitat durch Exzerpieren gekürzt, dabei einige unwesentliche Änderungen vorgenommen. Auch das vorhergehende Stück der Doctrina, das ebenfalls anonym ist, enthält einige Sätze aus der philosophischen Schrift Theodors von Raithu. Aus allem ergibt sich mit Notwendigkeit, daß Theodor von Raithu, den man bisher abseits des dogmengeschichtlichen Lebens auf die Halbinsel Sinai versetzte, in den Kreis des Leontius von Byzanz und des Verfassers der Doctrina zu rechnen ist, ja daß er der Verfasser von de sectis ist.

---

[1] Andere auffallende Parallelen sind: lib. tres 1301 D: de incar. 1496 C; trig. cap. c. 11: de incar. 1496 D; trig. cap. c. 5: de incar. 1497 A; epilys. 1940 D: de incar. 1493 D; Leontiusflorileg 23: de incar. 1496 A; lib. tres 1352 D: de incar. 1492 D.

[2] Das Zitat steht cod. Paris. 1009 unter dem Namen Gregors des Theologen, doch ist der Text bedeutend jünger als Gregor von Nazianz.

Doch besitzen wir de sectis nicht in der Form, wie es Theodor von Raithu zu Papier brachte, sondern wie es einer seiner Schüler, mit Namen Leontius, in den theologischen Vorlesungen Theodors nachschrieb. Für diese Behauptung möchte ich jedoch nicht denselben Grad von Sicherheit in Anspruch nehmen wie für die vorhergehenden. Doch scheint mir diese Hypothese die natürlichste Deutung des Titels von de sectis zu sein: *Λεοντίου Βυζαντίου σχολαστικοῦ σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου*. Loofs (S. 141 ff.) erklärt diesen Titel allerdings umgekehrt: eine Arbeit Theodors auf leontianischer Grundlage; diese leontianische Grundlage Theodors glaubt Loofs in der verlorenen Grundschrift gefunden zu haben. Loofs gesteht allerdings: „Überall, wo die Sache erwähnt ist, finde ich die Ansicht ausgesprochen, der Titel besage, daß Leontius den Inhalt der Schrift ex ore Theodori abbatis erhalten habe (Fabricius-Harles VIII, p. 310)." In der Tat scheinen die Worte *ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου* den Abt Theodor als den geistigen Urheber der Schrift zu bezeichnen; der Scholastikus Leontius hat das geistige Eigentum Theodors zu Papier gebracht; dieser Leontius, der zu dem Abte Theodor in einem Schülerverhältnisse steht, kann natürlich nicht der Verfasser der lib. tres, Epilysis u. Trig. cap. sein; aber die Annahme zweier Leontius aus Byzanz, eines Mönches in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts und eines Scholastikus zu Anfang des 7. Jahrhunderts hat meines Erachtens nichts Befremdendes. Der Titel *ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου* läßt an sich die Frage offen, ob Leontius in dem Abte Theodor seine mündliche Quelle hatte, etwa dessen Vorlesungen hörte, oder ob er ein Werk Theodors vor sich hatte, aus dem er schöpfte. Denn *ἀπὸ φωνῆς* kann ebensowohl eine schriftliche wie eine mündliche Quelle einführen.[1] Wenn es z. B. cod. Venet. Marc. 22 heißt *ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομὴ εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν ἀπὸ φωνῆς Γρηγορίου Νύσσης, Διονυσίου Ἀλεξανδρέως, Ὠριγένους Εὐαγρίου, Διδύμου, Νείλου καὶ*

[1] Über *ἀπὸ φωνῆς, σχόλια* hat sehr gut geschrieben Skowronski, De auctoris Herenii et Olympiodori Alexandrini scholiis, Vratisl. 1884 (Dissert.), p. 43—52.

Ὀλυμπιοδώρου,[1] so ist ohne weiteres klar, daß der Autor der Ekloge schriftliche Quellen vor sich hatte; denn er konnte unmöglich die zeitlich so weit auseinanderliegenden Theologen alle persönlich gehört haben. Doch möchte ich die Formel *σχόλια Λεοντίου σχολαστικοῦ ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου* im Sinne einer mündlichen Quelle auffassen, so daß der Scholastikus und Scholienschreiber Leontius in ein Schülerverhältnis zu dem Abte und Philosophen Theodor träte. Das Werk de sectis legt nämlich an vielen Stellen den Gedanken nahe, als bringe es gehörte Vorlesungen zu Papier.[2] Auch die vielen mit *μετέλθωμεν* eingeleiteten Übergänge (z. B. 1240 A 1), die mannigfachen Zurückverweisungen auf schon Dagewesenes (z. B. 1260 B), die latent dialogische Form, der häufige Plural (*λέγομεν, ἐπιλυόμεθα, λύσωμεν* etc. 1240), die Besorgnis, nicht klar genug sich auszudrücken,[3] deuten auf Vorlesungen vor Studierenden hin. Vor allen Dingen fallen auch die Schlußformeln einzelner Abschnitte von de sectis ins Gewicht, z. B. *μέχρι οὖν τῶν ἐνταῦθα λέγει ἡ γραφή* (1209 B 14); *αὕτη ἐστὶν ἡ πίστις τῶν Χριστιανῶν* (1197 D); *ἐν τούτοις ἡ πρᾶξις* (1212 B 18; 1217 D 1); *ἐν τούτοις ἡ θεωρία* (1212 B; 1233 B; 1257 B). Daß wir die Vorlesungen Theodors nur in der Nachschrift eines Schülers besitzen, ist keine ungewöhnliche Hypothese; sie wird häufiger in der Textüberlieferung griechischer Philosophen angenommen (vgl. Skowronski l. c. S. 42) und hat ihre Parallelen in der patristischen Predigtliteratur, die wir öfters nur den Nachschriften der Zuhörer verdanken.

§ 3. Cod. Phill. 1484.

Von den Werken des Leontius von Byzanz besitzen wir bisher noch keine kritische Ausgabe, die unter Benutzung des gesamten handschriftlichen Materials hergestellt wäre. Leider kann ich auch nur einen bescheidenen Anfang der

---

[1] Kilian Seitz, Die Schule von Gaza, Heidelberg 1892 (Dissert.), S. 19.

[2] 1193 A 1, 1197 D 4, 1200 D 1, 1208 B, 1212 C, 1220 D 1, 1221 B 12, 1224 D 9, 1240 A 1, 1248 B 6, 1241 A 10, B 7.

[3] 1241 A 10. *Ἵνα σαφὲς εἴη τὸ λεγόμενον μεταβάλλοντες τὰ ὀνόματα συλλογιστικῶς προσαγάγωμεν τὸν λόγον καὶ εἴπωμεν οὕτως.*

handschriftlichen Forschung bieten. Unter den Meermannhandschriften der Berliner Kgl. Bibliothek findet sich cod. Phill. 1484 (= Meerm. 152), eine moderne Abschrift eines alten Codex, der von fol. 158^r an bis zum Schluß das erste Buch des Leontius advers. Nest. et Eutych. enthält. Der Codex ist von der Hand Sirmonds geschrieben (1559—1651), dem unermüdlichen Bibliothekar des Pariser Jesuitenkollegs Claramontanum. Die Vorlage Sirmonds ist für den ersten Teil der Abschrift im Phill. 1484 selbst angegeben (vgl. Katalog S. 32). Für die zweite Hälfte (fol. 110—190) läßt sich mit Sicherheit nachweisen, daß cod. Phill. 1484 aus cod. Jan. 27, saec. 11, oder einem verwandten Codex abgeschrieben ist. Das ergibt sich zunächst aus der übereinstimmenden Reihenfolge der Stücke in beiden Handschriften.[1] Besonders lehrreich ist dann der Schluß. Beide Codices brechen plötzlich ab mitten in einem Zitate aus dem Concilium Antiochenum mit den Worten *περὶ λόγου δὲ καὶ σοφίας διελέχθημεν· καὶ πάντα* . . . (Pitra, Analecta sac. et class. 1886 tom. 3, p. 600). Um das innere Verhältnis der cod. Jan. 27 u. Phill. 1484 festzustellen, habe ich ein Stück aus cod. Jan. 27 (ediert Pitra, Anal. tom. 5, p. 67–70) mit dem gleichen Abschnitt des cod. Phill. 1484 verglichen, wobei sich eine fast wörtliche[2] Übereinstimmung herausstellte, während der von Pitra ebenfalls herangezogene cod. Monac. 67 textlich mannigfach abweicht und ein bedeutend längeres Stück der Abhandlung enthält.

Der cod. Phill. 1484 liefert uns einige wichtige Beiträge zur Kenntnis des Leontius. 1. Er bietet an einigen wichtigen Stellen brauchbare Lesarten, wo der vorliegende griechische Text verderbt ist. Wir geben dieselben da, wo wir die betreffenden Stellen erklären, verzichten aber darauf, alle

[1] Cod. Phill. ist beschrieben im Katalog der Meermannhsch. Berlin 1892, S. 30; cod. Jan. 27 bei Pitra, Anal. sac. et class. Paris 1888, tom. V, p. 44 sqq. und bei A. Ehrhard, Zur Katalogisierung der kleineren Bestände griechischer Handschriften in Italien, Zentralblatt für Bibliothekswesen 1893, S. 204 f.

[2] Abweichungen: *συνέζευχθαι* Jan., *συνέζευκται* Phill.; *περὶ ψυχῆς* Jan., *περὶ ψυχὴν* Phill.; *κύριος* Jan., *κυρίως* Phill.; *ἐπισυμβαίνον* Jan., *ἐπισυμβαῖνον* Phill, *ἀγαθῷ* Jan., *ἀγαθῷ καὶ αὐταγαθῷ* Phill.

Varianten auszuschütten. 2. Aus cod. Phill. 1484 können wir die bei Mai und Migne verschwundene, von Leontius aber angekündigte Einteilung des ersten der lib. tres in Kapitel[1] wiederherstellen.

1.	*φασὶν γάρ*	M. 1276 D 5.
2.	*ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος*	M. 1280 B 18.
3.	*ἀλλ' ἡ ψυχή*	M. 1284 B 1.
4.	*εἰ τελεία*	M. 1285 C 1.
5.	*τί οὖν φασιν*	M. 1289 B 2.
6.	*καθώς σοι*	M. 1293 B 12.
7.	*ἐπεὶ ὁ πᾶς*	M. 1297 C 5.

Der cod. Phill. 1484 gibt uns auch den griechischen Text des ersten Leontiusflorilegs, das wir im folgenden Paragraphen behandeln. Endlich finden sich hier auch die scholia Leontii zwischen einzelnen Väterzitaten, die auch Pitra im cod. Jan. 27 bemerkt hat, und auf die Loofs einen neuen Beweis für seine Grundschrifthypothese aufbaute (vgl. § 1). Wie hinfällig dieser Beweis ist, ergibt sich ohne weiteres, wenn wir die scholia testimoniis patrum intermixta[2] einfach edieren. Nur ein einziges dieser Scholien ist bisher dem griechischen Texte nach bekannt (M. 86, I 1316). Die übrigen Scholien folgen hier:

1. fol. 178v *Ἰδοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μίαν ὑπόστασιν εἴρηκε* [sc. *Βασίλειος*] *προδιαστείλας μὴ ταὐτὸν εἶναι οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν.*

---

[1] Mit Hilfe eines Zitates aus Niceph., Antirhet. (Pitra, Spic. Soles. I, 348, Paris 1852) hat schon Loofs die Anfänge der drei ersten Kapitel wie oben festgestellt.

[2] Pitra hat überhaupt sehr ungenügende Notizen. So spricht er (l. c. III, p. 600) von zwei Werken des Leontius gegen die Nestorianer, das eine in drei, das andere in fünf Büchern (!). Am Schlusse des ersten Werkes, nicht des ersten Buches (primi operis, non primi libri) will er 78 Väterzitate gelesen haben. Zwei Jahre später (l. c. V, 40) sind es 76 Zitate. Sie stehen am Schluß des ersten der lib. tres adv. Nest. et Eutych., da der cod. Jan. 27 überhaupt nur das erste der lib. tres enthält. Pitras Notiz von den fünf Büchern gegen Nestorius stammt aus Mai, der zu den drei Büchern adv. Nest. et Eutych. auch noch trig. capit. und epil. als einheitliches Werk rechnete. Die drei Bücher Pitras sind unsere lib. tres.

2. fol. 179r *Ἱκανὰ ταῦτα πρὸς τὸ παραστῆσαι, ὁποίαν ἔσχον οἱ παλαιοὶ δόξαν περὶ προσώπου καὶ ὑποστάσεως, φύσεώς τε καὶ οὐσίας· καὶ ὡς ἔμπαλιν ἢ ἐπὶ τῆς Τριάδος ἔχει ἡ τῆς ἐνανθρωπήσεως ἕνωσις, ἥτις ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο καὶ μετὰ τὴν ἕνωσιν δείκνυσι τὰ ἐξ ὧν ἡ ἕνωσις. Εἴπερ μὴ ταὐτόν [ταὐτό] φησι τὸ ἀόρατον τῷ ὁρατῷ καὶ ἄχρονον τῷ ὑπὸ χρόνον. Ταῦτα γὰρ οὐδέποτε ἀλλήλοις ταὐτόν [ταὐτό], εἰ καὶ περὶ ταὐτὸν ἑκάτερα· οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος φησί, μὴ γένοιτο. Οὐδὲ γὰρ ἄλλος ὁ Λόγος καὶ ἄλλος ὁ Χριστός, οὐδὲ ἄλλος ὁ φύσει υἱὸς καὶ ἄλλος ὁ θέσει ἄνθρωπος, ἀλλ' εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ἑκάτερα. Ἄλλος μὲν γὰρ καὶ ἄλλος ὁ Πατήρ φησιν καὶ ὁ Υἱός, καὶ διὰ τοῦτο δύο ὑποστάσεις. Ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο θεὸς καὶ ἄνθρωπος, καὶ διὰ τοῦτο καὶ δύο φύσεις. Οὐ ποτὲ μὲν τοῦτο, ποτὲ δὲ ἐκεῖνο, ἀλλ' ἀεὶ καὶ ἄλλο* [? *ἄλλος*] *μὲν πρὸς τὸν Πατέρα, ἀεὶ δὲ ἄλλο πρὸς τὴν σάρκα, ὡς δείξει καὶ τὰ ἑξῆς τῶν μετ' αὐτοὺς τὰ αὐτῷ ὠφεληθέντων συντάγματα.*

3. fol. 179v *Καιρὸς δὲ καὶ τὰς τῶν ἄλλων πατέρων προκομίσαι χρήσεις, ὡς ὑπεσχόμεθα· σχόλιον Λεοντίου.*

4. fol. 109r *Σχόλιον Λεοντίου· τῶν ἀνατολικῶν εἰσιν ἐπὶ λέξεως τὰ ῥήματα τῆς παρούσης χρήσεως· τέθεικε δὲ αὐτὰ καὶ αὐτὸς ὡς ἔχουσιν ὁ μακάριος Κύριλλος ἐν τῇ οἰκείᾳ ἐπιστολῇ.*

Das letzte Zitat des Florilegs im cod. Phill. 1484, das vor dem Schlußscholion *χρήσεις τοῦ α' λόγου* steht, hat einen so eigentümlichen Eingang (es wirft Cyrill Apollinarismus vor), daß es unmöglich von Leontius herstammen kann. Deshalb wurde es auch nicht unter die Florilegien des Leontius (§ 4) von uns aufgenommen. Der Eingang lautet: *Τοῦ αὐτοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἐκ τοῦ περὶ ἐνανθρωπήσεως λόγου, ἐν οἷς καὶ κρᾶσιν καὶ μῖξιν τῶν φύσεων λέγει, ὡς εἶναι δῆλον ὅτι τὴν Ἀπολιναρίου κρᾶσιν. Ἐν τοῖς ἄλλοις αὐτοῦ λόγοις ἐκβάλλει πρὸ φύλλων τριῶν τοῦ τέλους·* [fol. 189v]. Dann folgt ein fast wörtliches Zitat aus der Schrift de incarnatione unigeniti (75, 1244 A. 49 D), die durch Ehrhard als ein Werk Theodorets v. Cyrus nachgewiesen ist.

Phill. 1484 fol. 189v:	de incarnat.:
Καί τοι πῶς οὐκ ἀτρεκὲς εἰπεῖν, ὡς οὐ καταπεφοίτηκε	1244 A 14. *Καί τοι πῶς οὐκ ἀτρεκὲς εἰπεῖν, ὡς οὐ καταπε-*

μὲν ἐξ οὐρανῶν ἡ σάρξ, ἀλλ' ἦν ἐκ παρθένου κατὰ τὰς γραφάς· ἔστι δὲ οὐ . . . . ὁ Λόγος ἀλλ' εἰς ἓν ἄμφω συλλέγων καὶ ὥσπερ ἀλλήλοις ἀνακιρνᾶς τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα διὰ μυρίων ὅσων ἡμῖν ὁρᾶται λόγων.

Καὶ μετὰ τὰ θ' φύλλα οὕτως· ἐπαγωνιεῖται δ' ἂν καὶ συναθλήσει τῷ λόγῳ καὶ ὁ σοφὸς Ἰωάννης μονονουχὶ καὶ συναγείρων τὰς φύσεις καὶ εἰς μισάγγειας ἄγων τῶν ἑκατέρᾳ πρεπόντων ἰδιωμάτων τὴν δύναμιν.[1]

φοίτηκε μὲν ἐξ οὐρανῶν ἡ σάρξ, ἀλλ' ἦν ἐκ παρθένου κατὰ τὰς γραφὰς (B 1) *ἔστι δὲ ὅτι οὐ διστὰς ὁ λόγος ἀλλ' εἰς ἓν ἄμφω συλλέγων καὶ ὥσπερ ἀλλήλοις ἀνακιρνᾶς τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα διὰ μυρίων ὅσων ἡμῖν ὁρᾶται λόγων.*

1249 D 1.

ἐπαγωνιεῖται δὲ καὶ συναθλήσει τῷ λόγῳ καὶ ὁ σοφὸς Ἰωάννης μονονουχὶ καὶ συναγείρων τὰς φύσεις, καὶ εἰς μισάγκειας ἄγων τῶν ἑκατέρᾳ πρεπόντων ἰδιωμάτων τὴν δύναμιν.

Auf dieses Zitat folgt das Schlußscholion *χρήσεις τοῦ α' λόγου,* und darauf ein kurzes, mitten im Satze abgebrochenes Stück aus der Disputation Malchions gegen Paul v. Samosata. Pitra hat es Analecta sacra et class. 1886, III. p. 600 ediert, aber fälschlich für eine *χρῆσις* aus Leontius angesehen.

§ 4. Die Florilegien des Leontius.

Die Florilegien des Leontius sind von der größten Bedeutung für die Erkenntnis der Quellen und Abhängigkeitsverhältnisse des Leontius. Auch wird man kein volles Bild von der Bedeutung und dogmengeschichtlichen Stellung des Leontius entwerfen können, wenn man die Florilegien übersieht. Über die Florilegien des Leontius fehlen alle Vorarbeiten. Auch Schermann, der eine „Geschichte der dogmatischen Florilegien vom 5. bis 8. Jahrhundert“ schreiben

[1] Ein ganz ähnliches Zitat *ἐκ τοῦ περὶ ἐνανθρωπήσεως λόγου* zitiert Ephräm v. Antiochien (Phot. cod. 229, M. P. gr. 103, 1009), das Ehrhard (Die Cyrill. v. Alex. zugeschriebene Schrift *περὶ ἐνανθρωπήσεως,* Tüb. 1888, S. 21) in de recta fide ad reg. 76, 1189 D 7, 1197 B 1 nachgewiesen hat.

wollte,[1] hat lediglich die wenigen bei Migne stehenden Zitate der lib. tres registriert. Der griechische Text der Florilegien ist nicht einmal ediert. Nur wenige, in den Gesamtausgaben der Väter und den Sammlungen der Konzilien noch nicht enthaltene Zitate wurden von Mai herausgegeben und von Migne abgedruckt. Darum habe ich im folgenden eine Darstellung der drei Florilegien der libri tres adv. Nest. et Eutych. gegeben. Das Florileg I ist bearbeitet auf Grund des cod. Phill. 1484, die beiden anderen auf Grund der Übersetzung Turrians. [In den Anmerkungen ist der Text des Phill. 1484 verglichen mit dem Originaltexte in den Werken der Väter (= M.), wo es möglich war, auch mit der lateinischen Übersetzung Turrians].

I.

Basilius	1. *Εἰ δὲ δεῖ — κηρύττηται* (ep. ad Terentium) M. P. gr. 32, 789 A 6.
	2. *Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις — διαφορά* (ad Amphilochium) M. P. gr. 32, 884 A 2.
	3.* *Προσήκει τοίνυν — ὑπόστασιν* (epist. synodica) M. P. gr. 32, 545 C 5.
Gregorius Nazianz.	4. *Πιστεύομεν εἰς Πατέρα — ἀσχημονεύτωσαν* (*ἐκ τοῦ συντακτικοῦ*) M. P. gr. 36, 476 C 11.
	5. *Φύσεις μὲν γὰρ δύο — θεότητι* (ad Cledonium) M. P. gr. 37, 180 A.

---

[1] Th. Schermann, Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom 5.—8. Jahrhundert, Leipzig 1904, in Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen. Neue Folge, Bd. XIII, Heft 1. Vgl. dazu F. Diekamp in Theol. Rev. Nr. 15 (Münster 1905).

3. Die Aufschrift lautet: *Ἀντίγραφον πίστεως ὑπαγορευθείσης παρὰ τοῦ ἁγιωτάτου Βασιλείου, ᾗ ὑπέγραψεν Εὐστάθιος ὁ Σεβαστείας ἐπίσκοπος* M.; *Ἐκ τῆς συνοδικῆς ἐπιστολῆς ἐν ᾗ καθυπογράψαι πεποίηκεν τὸν Εὐστάθιον τὸν Ἀρμένιον ἐν ὑπονοίᾳ γενόμενον ὡς τὰ ἐναντία δόξαντα* Phill. Turr. — M. schließt mit *εἰληφέναι.* Phill. hat noch ein scholium Leontii. (S. 22. n. 1) —

5. Zusatz zu Nr. 5: *Ταύτης δὲ τῆς χρήσεως καὶ ὁ μακάριος Κύριλλος ἐν τῇ κατ' αὐτὸν συνόδῳ ἐπεμνήσθη* Phill. u. Turr.; ebenso Nr. 29; ähnlich 32 *ἐν τῇ κατὰ Νεστορίου συνόδῳ·* Nr. 15 *ἐν τῇ πρὸς μοναστὰς ἐπιστολῇ·* Nr. 50 *ἐπεμνήσθη* ohne Zusatz.

Proclus 6. *Ὁ αὐτὸς θεὸς — ἐνωσάσης* (in puer natus est nobis) M. P. gr. 86, 1309 C7; 65, 842 C.

Isidorus 7. *Ἄρτος ὁ Χριστὸς — ὑπόστασιν.* (ep. ad Theonem) M. P. gr. 78, 388 A7.

Iustinus 8. *Τότε δὴ τῶν οὐρανῶν — οἰκονομίαν* (ex libro de s. trinitate) von Otto, Iustini Opera, tom. II, pars II, p. 34.

9. *Ὅτ' ἂν — θείας γραφὰς ὁμολογήσεις* (ex eodem opere) l. c. p. 36.

10. *Ὥσπερ εἷς — παρεδέξατο· καὶ μεθ' ἕτερα· ὥσπερ γὰρ — χωρίσειεν* (ex eodem capite) l. c. p. 38, 46.

Irenaeus 11. *Ὥσπερ γὰρ — περιδειχθῇ* (adv. haereses) M. P. gr. 86, 1309 D.

Hippolytus 12. *Ἵνα δειχθῇ — προσώπων μεσίτης* (ex benedictionibus Balaam) M. P. gr. 86, 1312 A.

Petrus Alexandr. 13. *Καὶ τῷ Ἰούδᾳ — φύσει* (de adventu salvatoris) M. P. gr. 86, 1312 B.

Cyriacus 14. *Ὃς ἐν μορφῇ — παρὰ μητρός* (in theophania) M. P. gr, 86, 1312 B.

Athanasius 15. *Σκόπος — ἄνθρωπος γέγονε* (ex libro de trinitate) M. P. gr. 77, 13 C10; es ist contra Arian. III 29, M. 26, 385 A.

16. *Αὐτὸς δὲ — ἐπιδειξάμενος* (ex libro contra Apollinarem) M. P. gr. 26, 1105 A14.

17. *Καὶ οὕτως — ἄνθρωπος ὁ αὐτός* (ex eodem libro) M. P. gr. 26, 1121 D1.

---

6. duabus naturis Turr., *τῶν φύσεων* M. u. Phill.

8. Am Rande des Phill. *κεφ. γ.* Der Schlußsatz in Ottos Ignatiusausgabe ist kürzer und präziser gefaßt.

9. Am Rande des Phill. *κεφ. ιζ.*

11. Der Titel adv. haeres. fehlt Phill. Turr. Vat.

12. Basnage leugnet, daß Hippolyt benedict. Balaam geschrieben. Mai (bei M. 86, 1311 Anm.) meint, der Traktat stehe in dem Komment. Hippolyts zu den 5 Büchern Mosis.

14. Das Lemma lautet übereinstimmend: *τοῦ ἁγίου Κυριακοῦ ἐπισκόπου τῆς Πάφου καὶ ὁμολογητοῦ ἐκ τοῦ εἰς τὰ θεοφάνεια λόγου· εἷς δὲ καὶ αὐτός ἐστιν τῶν ἐν Νικαίᾳ.* Doch fehlt Cyriacus in den Katalogen der nicänischen Väter. Auch Ephräm v. Antiochien hat den Zusatz; von ihm hat ihn Leontius entlehnt.

Basilius
18. *Ἐγὼ γάρ — διάνοιαν* (ex libro I contra Eunomium) M. P. gr. 29, 552 C7.
19. *Ληπτέον — φύσιν λογιζόμεθα* (ex libro III contra Eunomium) M. P. gr. 29, 704 C5.

Gregorius Nazianz.
20. *Τοῦτο — θεότης ἀμφότερα* (ex apologetico) M. P. gr. 35, 432 C1.
21. *Ἀπεστάλη μέν — νόμῳ φύσεως* (in pascha) M. P. gr. 36, 660 C1.
22. *Ταῦτα μὲν οὖν — τῇ δὲ συνόδῳ* (ex oratione II de filio) M. P. gr. 36, 113 A6.
23. *Καὶ τὸ διὰ Χριστοῦ — τῆς συμφυΐας* (epist. II ad Cledonium) M. P. gr. 37, 481 C.

Gregorius Nyssenus
24. *Ὅτι ἕτερος — μία αἱ δύο εἰσίν* (ex libro contra Apollinarem) M. P. gr. 45, 1216 A4.
25. *Τὸν γὰρ μεσίτην — τῇ φύσει* (ex libro III contra Eunomium) M. P. gr. 45, 597 B.
26. *Ποία μορφή — τιμῇ* (ex libro V contra Eunomium) M. P. gr. 45, 705 C10.
27. *Πανταχοῦ — τὸ ἴδιον καθορᾷ* (ex libro VI contra Eunomium) M. P. gr. 45, 761 A9.
28. *Ἵνα ἐκ τοῦ — οἰκονομία* (ex eodem libro) M. P. gr. 45, 716 B9.

Iulius Romanus
29. *Ὅθεν ἐξ ἀνάγκης — ἀγνοήσει* Mai, Script. vet. nova coll. (Romae 1833) VII 167, Col. b, Zeile 2 von unten.

---

19. Phill. u. Turr. schreiben lib. III; das Zitat steht lib. IV.

20. *Ἐκ τοῦ ἀπολογητικοῦ* Phill. u. Turr.; das Zitat steht orat. II. apologetica.

21. *Ἐκ τοῦ εἰς τὸ πάσχα* Phill., ex orat. in natalem Dñi Turr. Dieses oft gebrauchte Zitat steht sowohl in der Osterpredigt, als in der Weihnachtspredigt. Überhaupt sind beide Reden Gregors, abgesehen von Einleitung und Schluß, ganz gleich. Die Osterpredigt ist um ein Mittelstück größer. Es wäre zu untersuchen, ob die Dublette auf Schuld der Abschreiber zu setzen, oder ob Gregor sich selbst abgeschrieben hat. Vgl. M. 36, 338 u. 36, 660.

24. Phill. hat nur dic Mittelpartie des viel längeren Zitates bei Turr.

25. Ex libris contra Eunom. Turr., ex l. I Phill.; es steht lib. III c. Eun. Den Nachweis verdanke ich Herrn Prof. Diekamp.

26. *Ἑκατέρου* Phill., utriusque naturae Turr.

29. *Τὰς φύσεις* Phill., *τὴν φύσιν* Mai, p. 168, col. a. Z. 2.

Hilarius 30. *Οὐκ οἶδεν — οὐκ ἐπίσταται καὶ μεθ' ἕτερα· ταῦτα — λόγος ἐστίν* (de trinitate libro IX) M. P. lat. 10, 282, 283 A 8.

31. *Ὁρᾷς — ὁμολογεῖσθαι· καὶ μεθ' ἕτερα· καὶ ἐπειδήπερ — ἀμφότερα* (de trinitate ibid.) M. P. lat. 10, 290; — *Ταῦτα δὲ — δούλου μορφήν* (de Trinitate ibid.) M. P. lat. 10, 292.

Ambrosius 32. *Φυλάξωμεν — ἐφθέγγετο* (de fide ad Gratianum l. II) M. P. lat. 16, 576 B 12.

33. *Ἀλλὰ πῶς — θεότης* (de fide ad Gratianum l. III) M. P. lat. 16, 595 B 18.

34. *Πλὴν ἡ πίστις — σώματος· καὶ μεθ' ἕτερα· εἷς ἐστιν — θεότητι.* (de incarnationis dominicae sacram.) M. P. lat. 16, 827 C 1; 827 D 12. Der letzte Abschnitt steht auch M. P. gr. 86, I 1312 C.

35. *Οὐκοῦν — τυγχάνει* (epist. ad Sabinum) M. P. lat. 16, 1147 B 14. M. P. gr. 86, 1313 A.

36. *Τοὺς δὲ λέγοντας — ἀποστολικὴ ἐκκλησία* (de interpret. symboli) M. P. lat. 16, 849 A 18.

Amphiloch. 37. *Διάκρινον — λέγομεν* (contra Arianos) M. P. gr. 39, 109 A 1.

---

30. Qui fuit unus ex patribus synodi Nicaeni Turr. Phill.; Basnage bemerkt dazu, daß Hilarius zur Zeit des Nicaen. noch Heide, also unmöglich Bischof war. Der Titel des Werkes heißt de fide bei Phill. u. Turr.; in Wirklichkeit de trinitate.

31. Dieses Zitat besteht aus drei Teilen, siehe oben. Bei Turr. u. Phill. erscheint es zweiteilig.

32. Ex libris de fide ad Gratian. Turr., de fide fehlt Phill.; huius . . . meminit in synodo sua Turr., *ἐν τῇ κατὰ Νεστορίου συνόδῳ* Phill.

34. Das Lemma lautet *ἐκ τοῦ κατ' Ἀπολλιναρίου* Phill. u. Turr. Canisius erklärt diese Bücher für verloren, Basnage, Mai etc. schreiben sie einem Ambrosius aus Alexandrien, einem Schüler des Didymus zu. Aber das zweiteilige Zitat stammt aus Ambr. v. Mailand, de incarnat. dominicae sacramento.

36. *Τοῦ αὐτοῦ ἑρμηνεύοντος τὴν ἔννοιαν τοῦ θείου συμβόλου* Phill. u. Turr., *ἐν ἐκθέσει πίστεως;* Theodoret, Polym. II.

37. Phill. hat den Zusatz *ἑταίρου γενομένου τοῦ ἁγίου Βασιλείου.*

	38. *Ὥστε τὴν τοῦ θεοῦ — περιγραφομένης* (epist. ad Seleucum); siehe Anmerkung.
	39. *Χριστός — ἀρνούμενος τὴν θεῖαν· καὶ μεθ' ἕτερα· οἰκειοῦται οὖν — φύσεις* (epist. ad Seleucum); siehe Anmerkung.
Gelasius Caes.-Pal.	40. *Ἀλλὰ οὐκ ἴσχυεν — ἡμᾶς* (ex interpret. symboli) M. P. gr. 86, 1313 A.
	41. *Ἡμεῖς — τιμήσωμεν θεοῦ* (ex eodem libro.) M. P. gr. 86, 1313 B.
Augustinus	42. *Νῦν δὲ οὕτω — φύσιν* (epist. ad Volusianum M. P. lat. 33, 519 n. 9). *Καὶ μεθ' ἕτερα· ἐπίγνωθι — τριὰς ὁ θεός* (in Ioan. tract. 78, M. P. lat. 35, 1836 n. 3).
Ioannes Chrysost.	43. *Ἐπειδή μοι μορφήν — θεοῦ* (in epist. ad Philipp.) M. P. gr. 62, 219 letzte Zeile.
	44. *Ἐπειδὴ γὰρ — θεός* (ex interpret. primae epist. ad Timotheum) M. P. gr. 62, 537 Zeile 2.
	45. *Καὶ τί ποιεῖ — κατήλαξεν* (in ascensionem) M. P. gr. 50, 445 Zeile 21.
Ephräm	46. *Τῶν δύο — Χριστός* (sermo in margaritas) M. P. gr. 86, 1313 C.
Cyrillus Hierosol.	47. *Διπλοῦν — φαινόμενον* (ex IV. catechesi) M. P. gr. 33, 468 A 6.
Flavianus Antioch.	48. *Τὰς ὡς ἀληθῶς — φύσεις* (in assumptionem) M. P. gr. 83, 204 C 6.

Vgl. Holl, Amphiloch. v. Iconium (Tüb. u. Leipzig 1904) S. 52. — tribue passiones carni et miracula Deo Turr., fehlt Phill.

38. 39. Die Reihenfolge der Bruchstücke ist etwas anders als die von Holl l. c. S. 53—56 versuchte Anordnung. Unser Text in Phill. ist schlechter als der Hollsche. Eine eingehende Darstellung der Differenzen verlohnt sich nicht.

42. Nach Phill. u. Turr. sind beide Teile des Augustinzitates aus ep. ad Volus.; aber der zweite Teil stammt aus tract. 78 in Ioan.

44. *Ὁ μέσος* Phill., qui utriusque naturae est Turr., *τὸ τῶν φύσεων μέσον* M.

47. Dieses Zeugnis trägt auch den Namen des hl. Greg. v. Naz., des hl. Nilus, vgl. M. P. gr. 33, 468 Anm.

49. *Ἔδειξε — θεότητα* (in evang. Ioannis) M. P. gr. 86. 1313 C.

Antiochus Ptolem. 50. *Μὴ συγχέῃς — ἀνθρωπότητι* M. P. gr. 86, 1316 A.

Proclus Const. 51. *Καὶ τὰς φύσεις — θεολόγησον* (in illud puer natus est nobis) Concil. Chalcedon. Mansi VII. 472, M. P. gr. 65, 885 D.

52. *Εἰ μὴ παρθένος — θεός μου* (oratio de laud. Mariae; Phill.: in nativitatem Christi) M. P. gr. 65, 684 A 1.

Isidorus Pelusiota 53. *Οὐκ ἔστιν — υἱός* (ex epist. ad Theodosium diaconum) M. P. gr. 78, 409 A 9.

54. *Πάσῃ φυλακῇ — ἐσπούδασεν* (ex epist. ad Timotheum lectorem) M. P. gr. 78, 252 C 10.

55. *Ὅτε δέ — ἐμβατεύσαντος* (ex epist. ad Cyrillum, ep. Alexand.) M. P. gr. 78, 369 B 5.

56. *Ἡ φύσις — ὅ ἐσμέν* (epist. ad Leandrum) M. P. gr. 78, 357 C. Dieses Zitat findet sich nicht in Cod. Phill., wohl aber bei Turrian.

Cyrillus Alexand. 57. *Ὁ μὲν γάρ — ἁμαρτίας* (de trinitate lib. I) M. P. gr. 75, 680 B 5.

58. *Διττὸς οὖν — ἀνθρώπινα* (de trinitate ibidem) M. P. gr. 75, 681 C 18.

59. *Οἱ δὲ κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν — φασίν* (ex epist. ad Acacium) M. P. gr. 77, 193 D 6.

60. *Εἰ μέν — φάγεσαι* (contra Nestorium l. II) M. P. gr. 76, 109.

61. *Οὐκοῦν ὅσον — σάρκα* (ex epist. ad Successum) M. P. gr. 77, 232 D 10.

---

50. Das Werk des Antiochus ist nicht genannt; sein Titel war: sermo contra haereticos; vgl. Thiel, Epist. Rom. pontif. genuinae (Braunsberg 1868) p. 557.

52. In nativ. Christi Phill. u. Turr.; M. 65, 684 A 4 hat nach *παρθένος* den Zusatz *πῶς οὐχὶ καὶ θεὸς καὶ τὸ μυστήριον ἄφραστον*, der sich weder Phill. noch Turr. findet — M. ibi A 5 hat *ἀφράστως*. So las Ricardus in allen Hss. des Proclus; aber Phill. liest *ἀφθόρως*, ebenso Turr. incorrupte, Anastas. Sinaita *ἀφθάρτως*, vgl. M. P. gr. 65, 684.

55. *Ἐν δυσὶν φύσεσιν εἷς* Phill. u. Turr., *ἐκ φύσεων δυοῖν ὁ εἷς* M.

56. *Ἐκ δύο φύσεων* M., in duabus naturis Turr.

61. Die Worte Turr. facit — compositus est fehlen Phill. u. M.

62. *Ἄρα οὖν — ἀμήχανον γάρ* (ex dialogo quod unus sit Christus) M. P. gr. 75, 1289 C 12.

63. *Καὶ οὐδὲ — παρθένου ναῷ* (ex interpr. epist. ad Hebraeos) M. P. gr. 74, 1004 C 6.

64. *Οὐ διοριστέον — τηροῦντες αὐτάς* (ex scholiis) M. P. gr. 75, 1385 C 1.

Paulus Emesenus

65. *Εὐθέως — πρόσωπον* (homilia I in ecclesia Alexandrina, sedente et laudante S. Cyrillo) M. P. gr. 77, 1437 A 9.

66. *Ἠσαΐας — ἀπαθής* (homilia II ibid.) M. P. gr. 77, 1441 B 8.

Cyrillus Alexandr.

67. *Ἰδού — μυστήριον* (responsio ad Pauli verba) M. P. gr. 77, 989 C 2.

68. *Οὐ γὰρ γέγονεν — Ἐμμανουήλ* (contra Nestor. l. III) M. P. gr. 76, 129 D 7.

69. *Ὅλον δὲ πάλιν — καθαρά* (in cap. IV Levitici) M. P. gr. 69, 576 B 1.

70. *Χριστός — νοεῖται Χριστός* (de adoratione in spiritu l. II) M. P. gr. 68, 213 B 14.

71. *Ὅρα τοίνυν — θεϊκῶς* (ex interpret. epist. ad Hebraeos) M. P. gr. 74, 1005 A 11.

72. *Πότε μέν — τὸ συναμφότερον* (in illud omnia mihi tradita sunt a patre meo).

73. *Χρυσῆ τῷ — ἐξ ἀργύρου τὴν βάσιν* (de adoratione in spiritu) M. P. gr. 68, 637 A 7.

74. *Εἰ γὰρ — ἀφανίσθησαν* (ex prosphonetico ad Alexandrinos) M. P. gr. 86,2; 1832 B 18.

75. *Καὶ λέλυται ὁ ναός — ἀσύγχυτον τὴν ἰδιότητα* (ibid.) M. P. gr. 86,2; 1832 C 8.

76. *Ἀποδιίσταντες — ψυχὴ μία* (ex interpret. epist. ad Hebraeos, tom. II) M. P. gr. 74, 1004 A 18.

---

72. Man erwartet das Zitat M. 62, 406 C zu Matth. 11, 27, wo es fehlt. Der griech. Text des Phill. lautet: *Πότε μὲν γὰρ τὰς ἀνθρωπρεπεῖς ἀφίησιν φωνὰς πότε δὲ δεικνύει πράγματα θεότητι μόνῃ χρεωστούμενα, ἵνα νοῆται τὸ συναμφότερον.*

73. lib. II, tom. 3 Turr., *λόγου θ'* Phill.

77. *Ἐπεξεργάζεται — ὡς ὁ Παῦλός φησιν* (in Ioannem evangelistam l. I) M. P. gr. 73, 161 A 14.
78. *Θεὸς γὰρ ὢν κατὰ φύσιν — ὁ λόγος* (ex scholiis per capita) M. P. gr. 75, 1404 C.
79. *Τὰς δὲ εὐαγγελικὰς — παραδιδόντας* (ex epist. ad Orientales) M. P. gr. 77, 177 A 12.
80. *Ὅτι δὲ ἀσύγχυτοι — ξύλον* (ex scholiis) M. P. gr. 75, 1381 A 14.
81. *Οὐκοῦν ὁμολογουμένως — σαρκός* (ex epist. ad Valerianum) M. P. gr. 77, 257 B 11.
82. *Εἰ τέλειός φησιν θεός — ὑποστήσαντες· καὶ μεθ' ἕτερα· εἰ δὲ ὡς ἔφην — ἐν ἀνθρωπότητι* (epist. II ad Succensum) M. P. gr. 77, 241 D 4 bis 244 A 10; 244 A 13 — B 3.

II.

Dionysius Areopagita 83. *Φθορὰ δέ — δυνάμεων* (de divinis nominibus) M. P. gr. 3, 728 B.

Iustinus martyr 84. *Πλάσας ὁ θεός — φθορὰν περιφέροντες* (orat. contra Gentes) v. Otto, Iustini opera (Leipzig 1893), tom. II, 256.

Athanasius 85. *Ἐν δὲ τῇ καθ' ἡμᾶς — ὁδεύσας ὁδόν* (ex libro II contra Apollinarem) M. P. gr. 26, 1161 B 8.

86. *Πάσχον μὲν γὰρ — ἰδεῖν διὰ φθοράν* (ex libro de incarnatione) apud Theodoretum M. P. gr. 83, 296 C.

---

78. M. gibt nur den lat. Text. Der griech. Text des Phill. lautet: *Θεὸς γὰρ ὢν κατὰ φύσιν ὁ Λόγος ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γέγονε. Εὑρέθη καὶ σχήματι ὡς ἄνθρωπος, ἵνα ὑπάρχων εἷς ἐν ταὐτῷ νοῆται τὸ συναμφότερον, οὔτε ψιλὸς ἄνθρωπος, οὔτε μὴν ἀνθρωπότητος δίχα καὶ σαρκὸς ὁ Λόγος.*

79. Zu diesem Zitat hat Phill. ein scholium Leontii (p. 23 n. 4). —

80. *Αἱ φύσεις ἤγουν ὑποστάσεις* Phill. u. M., naturae Turr.

85. Dieses Zitat stammt aus Athanas. c. Apoll., einem Werke, das von den Maurinern in die letzte Lebenszeit des Athan. verlegt wurde, dessen Echtheit aber umstritten ist; vgl. Bardenhewer, Patr. S. 223.

86, 87. Von diesen beiden angeblich aus liber de incarnat. stammenden

87. ὅθεν ἵνα δειχθῇ — τριῶν ἡμερῶν ἠνέσχετο (ex eodem libro); est oratio de incarnatione M. P. gr. 25, 141 A13.

88. Αὐτὸ δὲ τὸ σῶμα — ἄφθαρτον (ad Epictetum) M. P. gr. 26, 1068 A5.

89. Ἔστιν μὲν γὰρ — ἔμεινεν ἄφθαρτος (ex libro contra idola); est oratio de incarnatione Verbi M. P. gr. 25, 104 C4.

90. Εἰ δὲ παραβαίνειν — φθορὰν ὑπομένειν (ex eodem libro) M. P. gr. 25, 101 C7.

Basilius — 91. Ὡς οὖν κατεδέξατο — σύμπτωμα συγχωρῶν (oratio de gratiarum actione) M. P. gr. 31, 228 C14.

92. Σαρκὸς μὲν οὖν — ἁμαρτίαν δὲ οὐκ ἐποίησεν (ex epist. ad Sociopolitanos) M. P. gr. 32, 972 A8.

Gregorius Nazianz. — 93. Ἀπεστάλη μέν identisch mit Nr. 21.

94. Εἰ μὲν οὖν — πλησιάσαντες (in novam dominicam) M. P. gr. 36, 612 A14.

Gregorius Nyssenus — 95. Sic vera vita — ad incorruptibilitatem evecta (contra Eunomium l. V) M. P. gr. 45, 708 A.

96. Quod est omnium — translatum est (contra Eunomium); nicht gefunden.

Ambrosius — 97. Εἰ μηδαμῶς — ἡγεῖσθαι (ex libro contra Apollin.) M. P. gr. 86, 1356 C14; M. P. lat. 16, 829 C13.

98. Alia est carnis — mori (de fide ad Gratianum) est lib. III c. 3, M. P. lat. 16, 594 A10.

Zitaten habe ich nur das erste gefunden in orat. de incarnat.; das zweite steht bei Theodoret.

89, 90. Auch diese mit dem Lemma contra idola versehenen Zitate stehen in orat. de incarnat. Die beiden apologet. Traktate orat. contra gentes u. oratio de incarnat. Verbi (M. 25, 3 ff.) hießen auch gemeinschaftlich adversus gentes und cod. Coisl. κατὰ εἰδώλων (Fabr.-Harles, Bibl. graec. VIII, 184).

95. Den Nachweis verdanke ich Herrn Prof. Diekamp.

Ioannes Chrysost. 99. *Καὶ ποῦ ἡ δόξα — κοινωνήσαντα* (in illud pater glorifica me coram temetipsum) M. 59, 435 Zeile 11 von unten.

100. *Ὥσπερ γὰρ — σῶμά ἐστιν* (in Ioannem evangelistam) M. P. gr. 59, 371 Zeile 9 von unten.

101. *Ὥσπερ οὖν ἐπὶ τῶν — ἐδείκνυτο* (in Ioannem evang.) M. P. gr. 59, 478 Zeile 27.

102. *Ἐφάνη γοῦν — ἀκήρατον* (in Ioannem evang.) M. P. gr. 59, 475 Zeile 5.

Ephräm 103. Incorruptio — expulit. (oratio de charitate); nicht gefunden. Es steht nicht bei den M. 86, 2103 sqq. abgedruckten Fragmenten.

Cyrillus Alexand. 104. Quia vero — patiendi. (ex interpret. Isaiae prof.) M. tom. 70; nicht gefunden.

105. *Ἐπειδὴ γὰρ φθαρτὸν — ὑπομένων λέγεται* (ex thesauro) M. P. gr. 75, 396 C11.

106. *Πῶς οὖν — ζωήν* (ex tomo in Matthaeum) M. P. gr. 86, 1356 D.

107. *Μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν — Μονογενοῦς* (ad Succensum) M. P. gr. 77, 236 B7.

108. *Ἐφῆκε — εὐσεβήσωμεν.* (ex tomo epist. ad Hebraeos) M. P. gr. 86, 1356 D.

Gregorius Nazianz. 109. *Ἐπειδὴ καθαράν — ἀθάνατον* (oratio in lumina) M. P. gr. 36, 349 A7.

III.

Theodorus Mopsvest. 110. *Εἰ γὰρ μάθωμεν* (contra incarnationem l. VII) M. P. gr. 66, 972 A.

111. *Ὥσπερ τοίνυν* (contra incarn. ibid.) M. P. gr. 66, 976 C.

112. *Ἰησοῦς δὲ προέκοπτεν* (ibid.) M. P. gr. 66, 980 A4.

113. *Ἥνωτο μὲν γάρ* (ibid.) M. P. gr. 66, 980 B12.

114. *Καγὼ τὴν δόξαν* (contra incarnat. lib. VIII) M. P. gr. 66, 980 D1.

115. *Πανταχόθεν ἄρα* (ibid.) M. P. gr. 66, 981 A8.
116. *Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον* (ibid.) M. P. gr. 66, 981 B11.
117. *Ἐνταῦθα τοίνυν* (contra incarnat. l. IX) M. P. gr. 66, 981 C8.
118. *Ὅπερ γὰρ ἐφ' ἡμῶν* (ibid.) M. P. gr. 66, 981 D11.
119. *Ὤφθη δὲ αὐτῷ* (contra incarnat l. X) M. P. gr. 66, 984 B6.
120. *Ποίαν δὲ καὶ* (ibid.) M. P. gr. 66, 984 B14.
121. *Σκοπῶμεν* (ibid.) M. P. gr. 66, 984 C7.
122. *Διὰ τοῦτο οὐκ* (contra incarnat. l. XII) M. P. gr. 66, 984 D4.
123. *Ἄρα παύσονται* (ibid.) M. P. gr. 66, 985 A7.
124. *Ἅπασι γὰρ τοῖς* (ibid.) M. P. gr. 66, 985 C8.
125. *Ἀλλὰ πρὸς τοῦτο* (ibid.) M. P. gr. 66, 985 D2.
126. *Πολυμερῶς* (ibid.) M. P. gr. 66, 985 D10.
127. *Ὥστε οὐ μόνον* (ibid.) M. P. gr. 66, 988 A4.
128. *Καὶ καλέσεις* (ibid.) M. P. gr. 66, 988 A13.
129. *Δῆλον δὲ ὅτι* (ibid.) M. P. gr. 66, 988 B9.
130. *Ὃς ἐφανερώθη* (contra incarnat. lib. XIII) M. P. gr. 66, 988 C2.
131. *Οὐδὲ γὰρ τὸ ὑπὸ Ἰωάννου* (ibid.) M. P. gr. 66, 988 C9.
132. *Διόπερ ὁ Κύριος* (ibid.) M. P. gr. 66, 988 D6.
133. *Τοῦτο γὰρ ὁ διάβολος* (ibid.) M. P. gr. 66, 989 A1.
134. *Διόπερ ὁ Κύριος ἐν τοῖς* (ibid.) M. P. gr. 66, 989 A11.
135. *Ἐντεῦθεν οὖν* (contra incarnat. l. XIV) M. P. gr. 66, 989 C1.
136. *Ταὐτὸ δὲ τοῦτο* (ibid.) M. P. gr. 66, 989 C11.
137. *Ὅταν τοίνυν* (contra incarnat. l. XV) M. P. gr. 66, 992 B10.
138. *Πλέον γὰρ ὠχλεῖτο.* (ibid.) M. P. gr. 66, 992 C7.

139. *Διδωκέναι σοι* (contra Apollinar. l. IV) M. P. gr. 66, 1000 A9.

140. *Ἐγὼ μέν, ὃ ὁρᾶτε* (ibidem lib. III) M. P. gr. 66, 1000 B9.

141. *Ὁ πρὸ αἰόνων* (ibid. l. IV) M. P. gr. 66, 1000 C.18.

142. *Οὐκοῦν τοῖς ὑμετέροις* (ibid.) M. P. gr. 66, 1000 D6.

143. *Τὸν δὲ ἄνθρωπον* (ibid.) M. P. gr. 66, 1001 A7.

144. *Διὰ τοῦτο τοίνυν* (ex interpret. Psalmi octavi) M. P. gr. 66, 1004 B8.

Diodorus 145. *Ἀρφαλίζεσθαι* (contra synusiastas l. I) M. P. gr. 86, 1385 D.

146. *Χάριτι υἱός· καὶ μεθ' ἕτερα· Καὶ περὶ τῶν κατὰ φύσιν* (ibid.) M. P. gr. 86, 1388 A18.

147. *Εἴ τις βούλοιτο* (ibid.) M. P. gr. 86, 1388 C.

148. *Ὁ υἱός τοῦ θεοῦ* (ibid.) M. P. gr. 86, 1388 C, D.

Paulus Samos. 149. *Παῦλος εἶπεν* (testim. in loco publico propos. et in Ecclesia publicatum; enthält 6 kurze Zitate aus Paul. v. Sam.) M. P. gr. 86, 1389 C, D.

150. *Ἄνθρωπος χρίεται* (ohne nähere Angaben) M. P. gr. 86, 1392 B.

151. *Ἵνα μήτε* (ex dialogo contra Malch.) M. P. gr. 86, 1392 C.

152. *Ὁ φαινόμενος* (ohne nähere Angaben) M. P. gr. 86, 1392 C.

Nestorius 153. *Νεστώριος συμφόνως* (wie Nr. 149; 6 kurze Zitate aus Nest.) M. P. gr. 86, 1389 C, D.

154. *Μέγα τῇ Χριστοτόκῳ* (ohne nähere Angaben) M. P. gr. 86, 1392 C.

Concil. Antioch. 155. *Φησὶν τοίνυν* (epist. encycl. contra Paul. Antioch. 8 kurze Zitate) M. P. gr. 86, 1393.

Malchion 156. *Οὐ πάλαι* (ex dial. Malch. contra Paul. Sam.) M. P. gr. 86, 1393 D.

Gregorius Nazianz.	157.	*Εἰ δέ τις οὐ* (epist. I ad Cled.) M. P. gr. 37, 177 C4 bis 181 A8. Ein Teil dieses Zitates ist Nr. 5 unseres Florilegs.
Athanasius	158.	*Ἀλλ' ὁ ὢν φύσει — ἐπιδειξάμενος* = Nr. 16.
Gregorius Nyssenus	159.	*Ἀλλὰ μικρὸν — ἐμπεριείργεσθαι* (ex catech.) M. P. gr. 45, 41 B.
Ephräm	160.	*Ἃ βλέπεις — φύσεως* (orat. in margar. contra Marc.) M. P. gr. 86, 1396 A.
Cyrill. Alexand.	161.	*Ἐὰν δὲ τὴν — υἱούς* (ex synod. epist. ad Nest.) M. P. gr. 77, 45 B.
Isidorus Pelus.	162.	*Τί ἐν αὐτῷ -- ἐνηνθρώπησεν* (ad Archib. presb. contra Nest.) M. 78, 1296.

Das Florileg des ersten Buches[1] hat eine klare Disposition; es besteht aus drei durch Scholien des Leontius voneinander geschiedenen Teilen. Der erste Teil (1—7) soll nach der Ankündigung des Leontius Zeugnisse Basilius des Großen und Gregors v. Nazianz für den Unterschied von Natur und Hypostase bringen. In der Ausführung ist außer den genannten Lehrern auch noch Proclus (6) und Isidor v. Pelusium (7) mit je einem Zeugnis vertreten. Die zweite Reihe (6—56) bringt Zeugnisse der Väter für den Dyophysitismus. Leontius hat nur solche Zitate ausgewählt, die ganz unzweideutige dyophysitische Formeln enthalten; Zeugnisse mit *ἐκ, παρά, ἀπὸ δύο φύσεων, δύο φύσεις πρὸ τῆς*

[1] Das ganze erste Florileg ist uns bisher nur bekannt aus Turrian und Phill. 1484; ferner hat Pitra einige bemerkenswerte Mitteilungen gemacht über das Florileg des cod. Jan. 27. Cod. Phill. 1484 u. Cod. Turrianus umfassen beide 81 Zitate, oder wenn man n. 65, 66, 67 als eine einzige *χρῆσις* faßt, 79 Nummern; dabei ist zu bemerken, daß n. 56 nur in cod. Tur. sich findet, und n. 82 nur in Cod. Phill. Pitra zählte im cod. Jan. zunächst 78 *χρήσεις*, zwei Jahre später 76; dabei rechnete er jedesmal, wie schon oben bemerkt, das »Concilium Antiochenum« (Malchion gegen P. v. Samos.) zu Unrecht zu den *χρήσεις* des ersten Buches. Die Reihenfolge stimmt in cod. Tur. u. Phill. im wesentlichen überein; nur an zwei Stellen besteht eine Differenz, da Turrian das Zitat Gregors v. Nyssa c. Apoll. (n. 26) als letztes der fünf Zitate aus Gregor bringt, während es im cod. Phill. an erster Stelle steht; ferner bringt Turrian das Zitat Cyrills ex epist. ad Valerian. (81) direkt hinter dem Zitat ex scholiis (78).

ἑνώσεως schließt er ausdrücklich von seiner Sammlung aus (1308 C). Trotzdem finden sich in dem uns vorliegenden Florileg zwei Zitate Isidors v. Pelusium, deren Original *ἐκ δύο φύσεων* enthält (n. 55, 56); freilich liest Phill. 1484 *ἐν δύο φύσεσιν*, Turr. in duabus naturis an der betreffenden Stelle. Auch ein Chrysostomuszitat (n. 44) hat, wenn man den Originaltext heranzieht, im ersten Florileg nicht die mindeste Berechtigung; denn es lautet ganz allgemein *τὸ τῶν φύσεων μέσον ἑκατέρων ὀφείλει τῶν φύσεων εἶναι ἐγγύς*. Phill. 1484 faßt das Neutrum *τὸ μέσον* schon persönlich *ὁ μέσος*, Turrian übersetzt sogar qui utriusque naturae est. Der letzte Teil (56—82) bringt nur Zeugnisse Cyrills, um dessen Übereinstimmung mit den übrigen Vätern im Dogma der *δύο φύσεις* zu belegen. Nur zwei Zeugnisse (65, 66) Pauls v. Emesa unterbrechen die Reihe Cyrillscher Zitate; aber auch diese sind offenbar nur aufgenommen, weil sie aus zwei Predigten stammen, die Cyrill angehört und öffentlich als rechtgläubig belobt hatte.

Von dem zweiten Florileg besitzen wir einstweilen nur die Übersetzung Turrians; es fehlt uns deshalb an den nötigen Unterlagen zu Vergleichungen. Das Florileg des dritten Buches besteht aus drei Teilen. Der erste Teil (110—144) ist ganz Theodor von Mopsvestia gewidmet, dessen Gottlosigkeit durch Zitate aus seinen Schriften bewiesen wird. Leontius kündigt im Prooemium der Zitate nur solche aus Theodors Werk de incarnatione an, da er nur dieses Werk nach vieler Mühe erlangen konnte (1385 A). Doch bringt die Ausführung außerdem noch 5 Zitate aus cont. Apoll. und ein einziges ex interp. Psalmi VIII. Der zweite Teil des Florilegs behandelt die „Väter“ Theodors von Mopsveste, Diodor von Tarsus und Paul von Samosata, aus denen nur wenige Zitate geboten werden. Zum Schlusse zitiert Leontius noch einige Väter, um die nestorianische Irrlehre durch diese Väter zu widerlegen. „Ich glaube bewiesen zu haben,“ so schließt er dann, „daß die Meinungen Theodors und seiner Anhänger dieselben sind wie die Pauls von Samosata. Es hängt nun vom Willen der Leser ab, sich der Wahrheit anzuschließen und ihren Sieg über die Lüge anzuerkennen“

(1396 A). Im ganzen genommen ist das Florileg aus Diodor von Tarsus, Paul von Samosata mit den angehängten Väterzitaten eine sehr bescheidene Leistung, die neben dem umfangreichen Florileg aus Theodor von Mopsvestia noch unbedeutender erscheint. Wie wenig entspricht diese Ausführung dem großangelegten Plane des Leontius, den er nicht mehr zur Ausführung bringen konnte (1385 B). Er wollte ein Werk gegen Theodor von Mopsvestia schreiben, das alle seine theologischen Irrtümer, also nicht nur die christologischen, aus seinen Schriften belegen und auf ihre Quellen zurückführen sollte. Dazu sollte es philosophische und patristische Widerlegungen dieser Blasphemien enthalten.

Zweites Kapitel.

Die Quellen des Leontius von Byzanz.

§ 5. Die von Leontius genannten Quellen. Profane Quellen.

Leontius bekennt sich wiederholt als Schüler der heiligen Väter; aus ihren Werken habe er, wie aus unerschöpflichen Quellen, sich sein theologisches und philosophisches Wissen geholt (1305 D). In der Tat verdankt er den heiligen Vätern die besten seiner Gedanken, wie ein Blick auf seine Werke und auf die Florilegien beweist. Es sind die großen Leuchten der Kirche, Basilius und Gregor von Nazianz, bei denen er nach seinem eigenen Geständnisse die wichtigen Begriffe *ὑπόστασις* und *φύσις* gelernt hat (lib. tres 1309 A 6—B 6). Wenn man die Ausführungen Basilius' des Großen über *ὑπόστασις* und *φύσις* in der epist. 38 ad Gregor. fratrem (M. 32, 325) und in der epist. ad Terrentium (M. 32, 784, 787) gelesen hat, wird man bei Leontius kaum mehr einen neuen Gedanken entdecken. Für Basilius ist die Natur das *κοινόν*, die Hypostase das *ἴδιον* (l. c. 787 A), die Hypostase wird charakterisiert durch *ἰδιώματα*, die Physis durch die *κοινὰ οὐσίας* (l. c.). Mensch ist ein nomen naturae, Paulus ein nomen hypostaticum (l. c. 328). Das Wort Mensch kommt allen zu, die *ὁμοούσιοι* sind, das Wort Petrus dagegen bezeichnet ein einzelnes Individuum (l. c. 325). Wie bei Leontius heißen schon bei Basilius die Eigentümlichkeiten der Hypostase *ἀφοριζόμενοι χαρακτῆρες* (l. c. 884); hier wie dort wird der Hypostase die Individuation des *κοινόν* zugeschrieben (*ἰδιάζειν, χωρίζειν* l. c. 328 A). Sie ist nach Basilius *συνδρομὴ*

τῶν περὶ ἕκαστα ἰδιωμάτων (ep. 38,6), nach Leontius das ἄθροισμα der Accidentien (1945 B). Am kürzesten hat Basilius seine Gedanken an das biblische Beispiel von Job anknüpfend auseinandergesetzt.[1] Die Schrift, so erklärt Basilius, nennt Job einen Menschen, um dadurch das κοινόν zu bezeichnen; dann fügt sie das individualisierende τίς hinzu, wodurch sie ihn als Hypostase aus dem κοινόν herausschneidet (ἀποτέμνει). Endlich gibt sie zur Charakteristik der Hypostase Heimat und Sitten an.[2] Auch nach Leontius wird die Hypostase durch die Accidentien charakterisiert; er nennt allerdings neben τόπος und ἀγωγή noch andere, wie σχῆμα, χρῶμα κτλ (1945 B). Bei Basilius findet sich auch schon der Unterschied zwischen ἀνυπόστατον und ἐνυπόστατον, allerdings nicht mit der Schärfe wie bei Leontius. Basilius sagt, daß manche die göttlichen Personen ἀνυπόστατα nennen, aber das sei Torheit, andere gäben der Wahrheit gemäß zu, daß dieselben ein ἐν ὑποστάσει εἶναι besäßen. Wenn sie aber zu den Personen sich bekennten, dann sollten sie dieselben auch zählen.[3]

Von Basilius hat Leontius auch sehr viele Gedanken über die menschliche Natur Christi und ihre natürlichen Zustände entlehnt (1344, 1345), so daß sein theologischer Gegner ihm sagt: *Καί μοι δοκεῖς ἐν τούτοις τὸν μέγαν ἐκμιμεῖσθαι Βασίλειον.* Wenn Leontius darauf antwortet: Nichts von dem Gesagten ist mein Eigentum, sondern alles habe ich aus den hl. Vätern genommen, dann ist das kein bloßer Ausdruck der Bescheidenheit, wie man sich leicht überzeugen kann, wenn man die Ausführungen des Leontius mit Basilius de gratiar. act. 31, 228 und besonders ad Sociopol. M. 32, 972 vergleicht. Auf Basilius beruht auch eine wichtige Stelle der Epilysis über die doppelte ἐπίνοια, die aus der Epilysis in die Doctrina patrum und in de fide orth. des

[1] Die Septuaginta erzählt: Ἄνθρωπός τις ἦν ἐν χώρᾳ τῇ Αὐσίτιδι, ᾧ ὄνομα Ἰώβ. Καὶ ἦν ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ἀληθινός κτλ.

[2] Τὸν δέ τινα τῶν δικαίων γνωρισμάτων χαρακτερίζει, καὶ τὸν τόπον λέγων καὶ τὰ τοῦ ἤθους γνωρίσματα, l. c. 328 C.

[3] Ὁ δὲ ὁμολογοῦσιν καὶ ἀριθμείτωσαν (ep. 214 ad Ter. M. 32, 789 B6). Dieser letzte Satz ist von Leontius trig. cap. c. 5 zitiert.

Johannes Damascenus übergegangen ist. Die Stelle epil. 1932 A stammt aus adv. Eunom. l. I M. 29, 521 sq. Leontius nennt zwar als seine Quelle ganz allgemein *οἱ πατέρες*, doch zeigt die große Übereinstimmung des Epilysistextes mit der Basiliusstelle, daß Basilius die Quelle war.[1] Auf den Einwand des Eunomius, das Wort *ἀγέννητος* bezeichne ein bloßes Gedankending (*κατ' ἐπίνοιαν λεγόμενον*), antwortet Basilius mit einer Unterscheidung der *ἐπίνοια*. Man nenne zwar auch jene kombinierende Tätigkeit des Geistes, die aus Sinneswahrnehmungen und Phantasievorstellungen die Gestalten des Mythus schaffe, *ἐπίνοια;* diesen Namen führe aber auch die *ἐπενθύμησις*, jenes scharfe Eindringen des Geistes, das Dinge als mannigfach zusammengesetzt erkennt, die auf den ersten Blick einfach zu sein scheinen. Genau so unterscheidet Leontius die ideas fictitias bildende *ἐπίνοια* von der auch von ihm *ἐπενθύμησις* genannten analysierenden Tätigkeit des Verstandes.[2]

---

[1] Übrigens ist ein kleines Sätzchen dieser Basiliusstelle in epil. 1924 C zitiert: *ἀλλ' οὐκ ἔχον φύσιν ἐστὶν τοῦτό γε* (eine originelle Art der Abweisung aus adv. Eun. l. c. 521 C2) unter dem Lemma *ὁ μέγας ἔφη Βασίλειος*.

[2] Wir wollen die wichtigsten Parallelstellen nebeneinander setzen:

Leont. epil. 1932 A:

Τὴν ἐπίνοιαν οἱ Πατέρες καὶ ὁ ἀληθὴς λόγος διττὴν ἀπεφήναντο· ἡ μὲν γὰρ οἷον ἐπένοιά τίς ἐστι καὶ ἐπενθύμησις τὴν ὁλοσχερῆ καὶ ἀδιόρθωτον τῶν πραγμάτων ἐξαπλοῦσά τε καὶ διασαφοῦσα θεωρίαν καὶ γνῶσιν· ὡς τὸ τῷ αἰσθήσει δόξαν εἶναι ἁπλοῦν τῇ πολυπραγμοσύνῃ τοῦ νοῦ πολυμερές τε καὶ ποικίλον ἀναφαίνεσθαι· ἡ δὲ ἀνάπλασμα διανοίας τυγχάνει κατὰ συμπλοκὴν αἰσθήσεώς τε καὶ φαντασίας ἐκ τῶν ὄντων τὰ μηδαμῶς ὄντα συντιθεῖσα καὶ εἶναι δόξαντα· τοιαύτη δέ ἐστιν ἡ τῶν Ἱπποκενταύρων καὶ Σειρήνων καὶ τῶν τοιούτων μυθοπλαστία.

Basil. c. Eunom. l. I 32, 521:

ὥστε μετὰ τὸ πρῶτον ἡμῖν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγινόμενον νόημα τὴν λεπτοτέραν καὶ ἀκριβεστέραν τοῦ νοήματος ἐπενθύμησιν ἐπίνοιαν ὀνομάζεσθαι.
ὁρῶμεν τοίνυν ὅτι ἐν μὲν τῇ κοινῇ χρήσει τὰ ταῖς ἀθρόαις ἐπιβολαῖς τοῦ νοῦ ἁπλᾶ δοκοῦντα εἶναι καὶ μοναχὰ ταῖς δὲ κατὰ λεπτὸν ἐξετάσεσιν ποικίλα φαινόμενα καὶ πολλά. —

Πάλιν τὰ ἀνυποστατα μὲν παντελῶς κατὰ δὲ ἀναζωγράφησίν τινα τῆς ἐνοίας καὶ φαντασίας μόνης τυπούμενα ὡς ὅσα οἱ μυθοποιοὶ τερατεύονται κατ' ἐπίνοιαν καὶ ταῦτα θεωρητὰ ὑπὸ τῆς συνηθείας λέγεται.

Kaum minder stark als Basilius hat Gregor v. Nazianz die theologischen und philosophischen Gedanken des Leontius beeinflußt. Die Nummern 4, 5, 20, 21, 22, 23, 93, 94, 157 der Florilegien sind den Werken des Nazianzeners entnommen. Namentlich die epist. I ad Cledon. ist stark benutzt, daneben noch die orat. 30, theolog. 4 (M. 36, 113). In der epist. ad Cledon. (M. 37, 180) fand er die Lehre von den *δύο φύσεις*, die von ihm ausführlich dargelegte Verbindung von Leib und Seele als Analogie der Christologie; Gregors Epistel setzt die Menschwerdung in Vergleich zur Trinität und bringt den von Leontius öfters zitierten Satz: *Λέγω δὲ ἄλλο καὶ ἄλλο, ἔμπαλιν ἢ ἐπὶ τῆς Τριάδος ἔχει. Ἐκεῖ μὲν γὰρ ἄλλος καὶ ἄλλος κτλ* (trig. cap. 11, 12). Auch die wichtige Unterscheidung des *τέλειον* oder *ὅλον* in ein *τέλειον ἁπλῶς* und *τέλειον πρός τι* (libri tres 1289 A, 1281 A) ist dieser Epistel entnommen. Schon Gregor von Nazianz hatte die Frage, wie zwei *τέλεια* sich so innig verbinden könnten wie Christi Gottheit und Menschheit, ohne ihre Vollkommenheit zu verlieren, mit obiger Unterscheidung beantwortet. Auch an solchen Stellen des Leontius, an denen er keine Quelle angibt, verraten sich oft Spuren Gregors von Nazianz; so erinnert z. B. libri tres 1320 B (über das *ἀντιπεριχωρεῖν*) sehr deutlich an die epist. I ad Cledon. (l. c. 181 C). Das im libri tres 1301 D stehende Paradoxon [*πάντα*] *ἥνωνται διῃρημένως καὶ διακέκρινται συνημμένως*, das nach Leontius aus den Vätern stammt, findet sich ebenfalls bei Gregor v. Nazianz (orat. 39, 11; M. 36, 345) in der Form: *διαιρεῖται δὲ ἀδιαιρέτως καὶ συνάπτεται διῃρημένως*.[1]

Eine wichtige Quelle für Leontius ist Cyrill v. Alexandrien. Doch werden wir auf das Verhältnis des Leontius

[1] Auch das Schriftchen Gregors v. Nyssa *ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν*, gewöhnlich adversus Graecos genannt (M. 45, 176 sqq.) bringt mit bes. Deutlichkeit zwei von Leontius behandelte Punkte zur Darstellung: das *ἀριθμεῖν* der Usien und Hypostasen, und ihre *σύστασις*. Vgl. l. c. 184 C 4, D mit Leontius epil. 1920 D; adv. Graec. l. c. 184 D mit epil. 1945 B. Leontius erwähnt die Benutzung dieser Schrift nicht. Das Schriftchen ist in der vorliegenden Ausgabe stark überarbeitet, wie die vielen Wiederholungen vermuten lassen. Seine Echtheit wurde m. W. noch nicht bezweifelt; sie wird vorausgesetzt bei O. Bardenhewer, Patrol., Freib. 1901, S. 260, 63.

zu ihm in einem eigenen Paragraphen (§ 15) eingehen. Pseudodionysius ist dreimal bei Leontius zitiert, im Florileg II (n. 83) als areopagita, aetatis apostolorum (de div. nom. cap. IV, n. 25), dann als *μέγας Διονύσιος* in libri tres 1288 B, 1304 D. Die beiden letzten Stellen, die nur dem Sinne nach wiedergegeben sind, stammen ebenfalls aus dem Werke de div. nominibus l. I, c. 7, l. II, c. 4. — Die wichtige Stelle psychologischen Inhaltes lib. tres 1285 A B führt Leontius auf einen verstorbenen Gottesgelehrten zurück.[1] Ein Scholion bemerkt dazu *περὶ Ἐναγρίου.*[2] Die Stelle des Leontius ist uns bei Evagrius nicht erhalten. Doch stimmt Inhalt, Stil und Stimmung der Leontiusstelle aufs beste mit den uns erhaltenen Evagriusfragmenten überein. Evagrius vertritt (pract. ad Anatol. M. 40, 1236) die von Leontius reproduzierte Ansicht von den drei Teilen der Seele, dem *λογιστικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν;* er beschreibt (l. c. 1233) einen ähnlichen Zustand wie Leontius, wo das *ἐπιθυμητικόν* nach Tugend verlangt, das *θυμικόν* um sie kämpft und das *λογιστικόν* sich der Betrachtung hingibt. Dem *θεῖα πάσχειν,* d. h. den göttlichen Inspirationen, bei Leontius entspricht eine Stelle des Evagrius (l. c. 1228) über die Einsprechungen der Engel. Evagrius und Leontius sagen übereinstimmend, daß die Sünde den Geist beschmutzt (*τὸν νοῦν ῥυποῦντα ποιεῖ* l. c. 1225).

Die Kenntnis der von ihm bekämpften Irrlehren besaß Leontius teils aus Büchern teils aus eigener Erfahrung. Er war früher Nestorianer gewesen und infolgedessen nach seiner eigenen Aussage besser sls andere über ihre Lehren unterrichtet (lib. tres 1360 B). Nach seiner Bekehrung las er nur ein einziges Werk Theodors von Mopsveste, de incarnatione (l. c. 1384 B sq.), da er andere nestorianische Bücher trotz vieler Mühe nicht erlangen konnte. Doch kannte er auch den Brief des Proclus v. Konst. an die Armenier mit dem angehängten Florileg der Blasphemien Theodors (l. c.

---

[1] *Καὶ καλῶς εἴρηταί τινι τῶν πρὸ ἡμῶν ἀνδρὶ θεοσόφῳ· εἰς πόθος ἀγαθὸς καὶ αἰώνιος κτλ.*

[2] Über Evagrius Ponticus vgl. Bardenhewer, l. c. S. 271. Dict. of christ. biogr. II (1880), p. 422.

1381 C D). Die Kenntnis der Aphthartodoketen verdankte Leontius dem Umgange mit abgefallenen Orthodoxen, die aus mißverstandener Frömmigkeit in das Lager Julians von Halikarnaß übergegangen waren (l. c. 1320 B, 1324 A). Leontius kannte auch die Kirchengeschichte des Timotheus, des Schülers des Apollinaris von Laodicea (l. c. 1377 C), und war sehr vertraut mit den Schriften des Severus von Antiochien, wie die vielen aus ihnen dem Sinne nach übernommenen *ἀπορίαι* beweisen (Näheres s. § 13).

Eine schwierige Frage ist die, ob Leontius neben den Vätern auch Philosophen gelesen und als Quelle benutzt hat. Ermoni nimmt ohne eigentlichen Beweis an, daß Leontius eine sehr gründliche Kenntnis des Aristoteles besessen habe (ad imum usque Aristotelis philosophiae imbutum fuisse, l. c. p. 117). Rügamer sah schärfer als Ermoni, wenn er bei Leontius auch platonische Spuren entdeckte. Doch baut er die noch kühnere Hypothese, daß Leontius beide Philosophen Aristoteles und Plato eingehender studiert habe, den Aristoteles während seiner nestorianischen Periode, den Plato als Mönch von Jerusalem (l. c. S. 68). Gegenüber solchen Hypothesen muß man doch an das Selbstbekenntnis des Leontius erinnern, daß er keine philosophische Bildung genossen habe.[1] Auf der anderen Seite finden sich bei Leontius eine ganze Reihe philosophischer Ausführungen, die zum Teil Einführungsformeln haben, die auf Philosophen als Quelle schließen lassen.[2] Neben diesen Einführungen steht eine Reihe anderer, in denen er philosophische Abschnitte auf die Väter zurückführt.[3] Angesichts dieser Verhältnisse werden wir in den Vätern, namentlich bei Basilius und Gregor

[1] *Μηδὲ τῆς ἔξω παιδείας μετεσχήκαμεν* lib. tres 1268 C, *οἱ ἔξω* sind die Philosophen, im Gegensatz zu *οἱ πατέρες*.

[2] *Ὡς οἱ τὰ τοιαῦτα δεινοὶ ἀποδεικνύουσιν* (epil. 1921 B), *κατὰ λογικὴν ἀπόδειξιν* (l. c. 1936), *οἱ περὶ ταῦτα [ποσὸν καὶ ἀριθμὸν] ἀνάγοντες τοῦ ποσοῦ φασιν* (l. c. 1920 C); *φασὶν ἀποδιδόντες τὸν ὅρον* (lib. tres 1281 C), *καθὼς οἱ τὰ λογικὰ σκέμματα διακρίνοντες παραδιδώασιν* (l. c. 1289 C).

[3] Wir haben diese Abschnitte im vorhergehenden behandelt; es sind namentlich lib. tres 1289 A. 1304 D, 1309 A, 1344, 45; epil. 1924 D, 1932 A; trig. cap. c. 10, 12, 15.



v. Nazianz, auch die Hauptquelle für die philosophischen Anschauungen des Leontius zu suchen haben. Daneben las er noch zwei Kompendien der Logik, nämlich die Isagoge des Porphyrius und die Kategorien des Aristoteles in der Bearbeitung Porphyrs oder seiner Schüler. Eine weitergehende Kenntnis philosophischer Schriften wird durch die schriftstellerischen Arbeiten des Leontius nicht erfordert und deshalb grundlos behauptet. Doch ist aus seinen Ausführungen über *εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός, οὐσιώδης, ἐπουσιώδης* mit Sicherheit zu schließen, daß Leontius die Isagoge Porphyrs kannte (vgl. § 7). Ebenso sicher dürften die Ausführungen über *ἕν, ἀριθμός, ποσὸν συνεχές, ποσὸν διῃρημένον, ποσὸν ἐν θέσει καὶ οὐκ ἐν θέσει, πρός τι, ἕξις, στέρησις, ἐναντίον, ἀντικείμενον, ὁμωνύμως, συνωνύμως κτλ* auf die Kategorien des Aristoteles zurückzuführen sein (§ 8). Doch kannte Leontius die Kategorien nicht im Original, sondern in der Überarbeitung, die sie durch Porphyr erfahren hatten. Das ergibt sich zwar nur aus einer einzigen Stelle,[1] aber aus dieser Stelle mit aller nur wünschenswerten Klarheit, nämlich aus trig. cap. c. 29 (M. 86, 1912D).

Aristoteles legte sich die Frage vor, ob Worte wie viel, wenig, groß und klein eine Quantität oder eine Relation ausdrückten, und ob sie infolgedessen zu den *ποσὰ ἀόριστα* oder zu den *πρός τι* gehörten. Dieselbe Frage entstand bezüglich der Komparative größer, kleiner, mehr, weniger usw. Aristoteles rechnete diese Begriffe zu den Relationen (*πρός τι*, Categ. 5a, 38). Hier nun setzt Porphyr ein, um den Aristoteles zu verbessern. In seinem Kommentar zu den Kategorien in Fragen und Antworten erklärt er, daß Worte

---

[1] Die Stelle lautet: *Τὸ ποσὸν τῶν πραγμάτων περιίσταται οὐ μόνον ἐξ ὡρισμένου τοῦ δύο ἢ τρία, ἢ τέσσαρα, ἀλλὰ καὶ ἐξ ἀορίστου, οἷον τοῦ πολλὰ καὶ πλείονα καὶ ἐλάττονα καὶ εἴ τι ὅμοιον· καὶ ἐξ ἀναλογίας, οἷον μεῖξον ἧττον, ἴσον, πρός τι· καὶ ἀπὸ δεκτικῆς φωνῆς, οἷον τῆς τοῦτο, κἀκεῖνο, καὶ τὰ τοιαῦτα καὶ ἄλλα καὶ ἕτερα· καὶ ἀπὸ τῆς τάξεως οἷον πρὸ τοῦ δὲ καὶ μετ' ἐκεῖνο καὶ ἀπ' ἀρχῆς καὶ ὕστερον, εἰκὸς δὲ καὶ καθ' ἕτερον τρόπον.* — Am wichtigsten für unsere Frage ist das erwähnte *ποσὸν ἀόριστον* und das *ποσὸν ἐξ ἀναλογίας.*

wie *πολὺ ἢ ὀλίγον, μέγα ἢ μικρὸν* zu den *ποσὰ ἀόριστα* und zu den *πρός τι* gehörten. Sie fielen also in zwei Kategorien hinein, in die der Quantität und Relation. Auf diesen Fortschritt über Aristoteles hinaus bildet er sich offenbar sehr viel ein und beansprucht das Neue an dieser Lehre ganz entschieden als sein geistiges Eigentum.[1] Auch die Quantität der Ähnlichkeit (*ποσὸν ἐξ ἀναλογίας*) ist eine von Porphyr vertretene Anschauung, während Aristoteles derartige Begriffe zu den Relationen verwies. Diese Lehren Porphyrs über die Quantität hat Leontius übernommen.

In der oben zitierten Stelle des Leontius über das *ποσόν* steht auch die *φωνὴ δικτική* als *ποσόν* bezeichnet. Schon Turrianus verstand diesen Ausdruck nicht mehr, denn er übersetzte vox indicativa; vielleicht las er aber schon *φωνὴ δεικτική*. Doch ist die von Mai edierte Lesart *φωνὴ δεκτική* einzig dem Sinne und Zusammenhang entsprechend. Die *φωνὴ δεκτική* ist die vox materialis, nicht das verbum mentis, auch nicht der Sinn und die Bedeutung des Wortes, sondern der physische Ton. Die alten Philosophen verwiesen ihn in die Kategorie der Quantität; doch haben sie viel Kopfzerbrechens darüber gehabt, warum und inwiefern er ein *ποσόν* sei. Plotin erklärte, das gesprochene Wort habe in der Luft eine Hypostase, es komme und vergehe wie die Zeit. Da die Zeit ein *ποσόν* sei, müsse man auch vermittelst der Zeit (*διὰ τὸν χρόνον*) den Ton als *ποσὸν κατὰ συμβεβηκός* betrachten (Com. in Arist. graeca IV, pars II, p. 70). Dexipp dagegen vertritt die Ansicht, daß die Stimme verschiedene Stärkegrade habe, die meßbar sind; deshalb gehöre sie zum *ποσόν* (l. c.). Porphyr erklärt (in Categ.

[1] Porphyr in Categ. II 107,34: E. *Τίνα οὖν ἐστιν τὰ ἀόριστα ποσά;* A. *τὰ οὕτω ἐκφερόμενα, οἷον πολὺ ἢ ὀλίγον, μέγα ἢ μικρόν.* 108,30: E. *Ἆρ' οὖν τῶν δύο σημαινομένων Ἀριστοτέλης ἐμνήσθη;* A. *οὐδαμῶς·* E. *ἀλλὰ τίνος;* A. *τοῦ κατὰ τὸ πρός τι μόνον ἀπ' αὐτοῦ λαμβανομένου, ὃ καὶ πειρᾶται διὰ πλειόνων ἐπιδεῖξαι.* — Wir haben auch ein Zeugnis des Jamblichius bei Simplicius dafür, daß Aristoteles *μέγα* und *μικρόν* nur zu den *πρός τι* rechnete, während Plotin sie nur in die Kategorie des *ποσόν* einreihte. Zwischen ihnen steht Porphyr, der sie zu beiden Kategorien rechnet (vgl. Scholia in Aristot., Berol. 1836, tom. IV 58 a 27, 37).



p. 101), die φωνή bestehe aus Silben und Worten, die man zählen könne; hier liege der Grund dafür, daß man sie zu dem ποσόν rechne. Die Auffassung des Leontius in diesem Punkte ist nicht ganz klar. Er erklärt nur καὶ τὸ (ποσὸν) ἀπὸ τῆς δεκτικῆς φωνῆς, οἷον τῆς τοῦτο κἀκεῖνο καὶ ταῦτα καὶ ἄλλα καὶ ἕτερα. Doch scheinen die Beispiele darauf hinzuweisen, daß er sich auch in dem Punkte der φωνὴ δεκτική der Anschauung Porphyrs anschließt und in der Zählbarkeit der Worte den Grund für ihr ποσόν erblickt.

§ 6. Ungenannte patristische Quellen des Leontius.

Wenn man die Werke und die Florilegien des Leontius überschaut, dann ergibt sich, daß Leontius mehr als dreißig Autoren mit über siebzig zum Teil sehr großen Werken benutzt hat. Wir müßten die wissenschaftliche Bedeutung des Leontius überaus hoch anschlagen, wenn es feststände, daß daß er diese gesamte Literatur selbständig durchgearbeitet hätte. Doch läßt sich der Verdacht nicht unterdrücken, daß Leontius in den meisten Fällen nicht zu seinen Quellen vorgedrungen ist, sondern vorhandene Sammlungen von Väterzitaten benutzte. Oder wie soll man es erklären, daß Leontius in Cyrills Scholien eine Erklärung des Namens Christi gefunden haben will, deren Gegenteil dort steht (trig. cap. c. 17); oder wenn Leontius zwei Zitate aus Augustinus einfach durch καὶ μεθ' ἕτερα verbindet, während das erste aus der epist. ad Volus. und das zweite aus dem tract. 78 in Ioan. stammt? Beide Zitate finden sich in dem Florileg des Papstes Leo, das er an den Kaiser Leo sandte. Auch hier trägt das zweite aus dem tract. 78 in Ioan. stammende Zitat das Lemma et infra (καὶ μεθ' ἕτερα); nur ist im Florileg Leos schon ein Zitat aus dem tract. 78 in Ioan. vorausgegangen. Wir sind also wohl berechtigt, nach den unmittelbaren Quellen des Leontius zu fragen.

Für die Florilegien des Leontius können zunächst in Betracht kommen: das Florileg des Konzils von Chalcedon (Mansi VII 468 sqq.), das nur wenig hiervon verschiedene Florileg des Papstes Leo am Schlusse der ep. 28 dogm. ad Flavian. (Mansi VI 960 sqq.), das Florileg des Papstes Leo

an Kaiser Leo (Mansi VI 369) und die Florilegien des Theodoret im Eranistes (M. 83, 100 sq.). [Ch. = Florig. des Chalc., L. = des Leontius, LL. = Leonis papae ad Leon. imp., T. = Flor. des Theodoret.]

Die Gegenüberstellung lehrt uns, daß sich in Ch. neun Zitate des Leontius finden: 5, 18, 22, 32, 37, 48, 50, 51, 157, von denen einige bei Leontius umfangreicher sind.

Im Florileg Leos an Flav. stehen fünf Zitate, die auch Leontius hat: 21, 30, 31 a b, 45, 64. In LL. stehen außer diesen fünf Zitaten noch: 32, 35, 42 a, 42 b, 161.

Bei Theodoret finden sich zwanzig Zitate, die auch bei Leontius stehen: 5, 18, 21, 22, 26, 30 a b, 31 a—c, 32, 36, 37, 42 a, 45, 47, 48, 50, 64,[1] 86, 88, 91, 161.

Von diesen Zitaten finden sich nur in einem der genannten Florilegien: Nur in Ch. Leontius 51 (Proclus); nur in LL. Leontius 42 b (August. tract. 78 in Ioan.) u. 161 (Cyrill ad Nest.); nur bei Theodoret 26, 36, 47, 86, 88, 91. Daraus müßte man schließen, daß Leontius die drei Florilegien T., Ch. und LL. als Vorlagen hatte. Vielleicht hatte er aber schon eine sekundäre Quelle, die die drei Florilegien ineinander gearbeitet hatte.[2] Die drei genannten Florilegien enthalten aber nur einen Teil der Leontiuszitate. Sie weisen uns dadurch auf eine weitere zu suchende Quelle hin.

Die Hauptquelle für die Florilegien des Leontius, ja die wichtigste Quelle für die Schriftstellerei des Leontius ist Ephräm der Amidier († 544). Unter Justin war er comes Orientis; in dieser hohen weltlichen Stellung hatte er sich die Zuneigung des Volkes so sehr erworben, daß die Antiochener ihn an Stelle des durch das Erdbeben verschütteten Patriarchen Euphrasius († 22. 8. 526) auf den Patriarchenstuhl in Antiochien erhoben. Von seinen leider bis auf Fragmente

[1] L. 64 = Cyrilli ex scholiis trägt T. 213 A den Titel de incarnatione.

[2] L. 5, 22, 32, 50, 157 können nicht unmittelbar aus einem der genannten Florilegien abgeschrieben sein, da sie bei Leontius länger sind, L. 45 (= Chrys. in ascens.) nicht, weil der Text des Leontius von dem der Floril. stark abweicht.

verlorenen Schriften können wir uns trotzdem ein ziemlich klares Bild machen, da Photius diesen „Mann Gottes", wie er ihn nennt, mit besonderer Liebe und Ausführlichkeit exzerpiert hat (Bibliotheca, cod. 228, 229, M. 103, 957—1024)[1]. Abhängigkeits- und Verwandtschaftsverhältnisse lassen sich allerdings auf Grund von Exzerpten nicht leicht konstatieren. Aber selbst aus den Exzerpten, die uns Photius von Ephräm aufbewahrt hat, ergibt sich eine weitgehende Verwandtschaft. Fassen wir zunächst die Florilegien ins Auge, so ergibt sich, daß von fünfundzwanzig bei Leontius zitierten Vätern zwanzig in den Ephrämexzerpten sich wiederfinden, nämlich Ambrosius,[2] Amphilochius Icon., Antiochius Ptol., Athanasius, Basilius, Cyriacus, Cyrillus Alexandr., Cyrillus Hieros., Dionysius Areopagita, Ephraem Syrus, Flavianus Antiochenus, Gregorius Nazianz., Gregorius Nyssenus, Hilarius, Johannes Chrys., Julius Roman., Isidorus Pelus., Paulus Emes., Petrus Alexandr., Proclus Constant. Es fehlen bei Ephräm nur die vier Abendländer Augustinus, Gelasius, Hippolytus, Irenäus, ferner Pseudojustin. Eine noch größere Übereinstimmung ergibt sich, wenn man neben dem Namen der Väter die Titel der Werke ins Auge faßt, aus denen die Zitate stammen. Leider hat Photius sehr oft nur den bloßen Namen ohne den Buchtitel verzeichnet, oder er begnügt sich mit dem allgemeinen Satze *ἐκ διαφόρων λόγων*, wenn mehrere Zitate desselben Vaters aus verschiedenen Werken hintereinander

---

[1] Über Ephräm v. Antiochien vgl. A. Ehrhard bei Krumbacher, l. c. S. 57; Dictionary of chr. biog. II (1880), p. 144. An diesen Orten wird man auch die Literatur angegeben finden: Evagrius, Moschus, Theophanes, Fabricius-Harles, Johannes v. Ephesus, Photius c. 228, c. 229, Mansi X 1108, XI 433—36; ich trage nach: Ahrens u. Krüger, Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, Leipzig 1899, namentl. S. 208, 236 ff. Für die Chronologie Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert, Münster 1899, S. 45 f. — Leider hat das Kirchenlexikon diesem bedeutenden Manne, wohl dem größten Vorkämpfer der Orthodoxie im Osten in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts, keinen Artikel gewidmet. Er ist nur zweimal kurz erwähnt in dem Artikel Antiochien I 447 und Origenisten IX 1077.

[2] Man vergleiche die Florilegien des Leontius (§ 4 dieser Arbeit) mit dem Autorenverzeichnis aus Ephräm M. 86, II 2001—04.



standen. Darum läßt sich der Vergleich nicht bis ins letzte konsequent durchführen; immerhin aber sind bei Ephräm ungefähr vierzig Buchtitel zu finden, die auch Leontius zitiert; aus diesen ca. vierzig Werken hat Leontius ungefähr siebzig Zitate entnommen. Es sind die folgenden: 1. Ambrosius de fide ad Grat., contra Apollin. et de incarn. dom. sacr., interpret. symboli. 2. Amphilochius Icon. contra Arianos. 3. Antiochus Ptol. ohne nähere Angabe, bei beiden einmal zitiert. Das Konzil v. Chalcedon hat auch nur ein Zitat von Antiochus in seinem Florileg. 4. Athanasius, contra Arianos (Leontius Nr. 15, vgl. dort), ad Epict. 5. Basilius, contra Eunomium, de gratiar. act., ad Sociopolit. Ferner erwähnt Photius (l. c. 1004 A), daß Ephräm auch Zitate aus Basilius über die Bedeutung von *φύσις* u. *ὑπόστασις* hatte. Man wird bei dieser Nachricht um so eher an die von Leontius zitierten ep. ad Terent. (L. Nr. 1), ad Amphilochium (L. Nr. 2), ad Eustath. (L. Nr. 3) denken, da auch Maximus Confessor und Pamphilus dieselben Zeugnisse zu demselben Zwecke zitieren. 6. Cyriacus, in theophan. Außer dem Buchtitel stimmt auch der Zusatz *ὁ τῆς Πάφου ἐπίσκοπος, εἷς ὢν τῶν τιη' ἁγίων πατέρων* überein, was um so auffälliger ist, da diese Notiz falsch ist. Auch stimmt der Inhalt dieses Ephrämzitates mit Leontiusflorileg Nr. 14 überein (Cyriacus sagt, *μορφή* bedeute *οὐσία*, vgl. Photius l. c. 1020 B mit Leont. Nr. 14). 7. Cyrillus Hierosolym. ist bei beiden nur einmal zitiert, bei Ephräm ohne nähere Angabe. 8. Cyrillus Alexandrinus erscheint bei Leontius mit neunundzwanzig Zitaten aus neunzehn Werken; davon finden sich siebzehn Werke auch bei Ephräm, es fehlen nur epist. ad Orient. (79) und epist. ad Valer. (81). Ephräm ist ein größerer Kenner Cyrills; er zitiert noch eine ganze Reihe dem Leontius nicht bekannter Werke. 9. Dionysius Areopagita, bei Ephräm ohne Zusatz. 10. Ephräm in margaritam. 11. Gregorius Nazianz. orat. in nativ., orat. II (jetzt IV) de filio, ad Cledon. 12. Flavian. Antioch., bei Ephräm ohne nähere Angabe. 13. Gregor. Nyssenus c. Eunom., orat. catechet., c. Apollin. 14. Hilarius Pict. de fide; Ephräm hat: Hilarius Gabalit. episcop. de fide et unitate

(l. c. 996). 15. Johannes Chrys. in I. Timoth., in ascens. 16. Isidorus Pelus.; von keinem Zitate Ephräms ist uns das Lemma erhalten. 17. Julius Romanus, bei Leontius ohne Titel, doch steht die Stelle, die Leontius zitiert hat, wörtlich bei Ephräm (l. c. 1024 A) unter dem Titel *ἐν τῷ λόγῳ τῷ περὶ τοῦ ὁμοουσίου*. 18. Petrus Alex. martyr, bei beiden nur einmal zitiert, bei Ephräm ohne nähere Angabe. 19. Paul. Emes., hom. in eccles. Alex. 20. Proclus, in puer natus est u. in nativ.

Wir können den Grad der Verwandtschaft zwischen Leontius und Ephräm noch näher bestimmen, da Photius eine Reihe von Zitaten aus Ephräm wörtlich ausgeschrieben hat. Von diesen Zitaten stehen sechzehn wörtlich oder fast wörtlich bei Leontius. Dabei ist von großer Wichtigkeit, daß die meisten dieser Zitate, namentlich die den Werken Cyrills von Alexandrien entnommenen, sich nicht in den bereits erwähnten Sammlungen Theodorets, des Chalcedonense und Leos aufweisen lassen. Es sind folgende sechzehn Zitate:

1. Ambros. de fide ad Grat. 977 A8 = L. 32.
2. Ambros. de interpret. symb. 977 A = L. 36.
3. Amphilochius ad Seleuc. 1020 A = L. 38.
4. Cyrillus Alex. de fide 1008 C = L. 75 (ex apologetico).
5. idem, ad Hebraeos 1009 A = L. 63.
6. idem, in Levit. 1013 B = L. 69.
7. idem, de ador. in spir. 1013 C = L. 73.
8. idem, ep. I, ad Succens. 1012 D = L. 61.
9. idem, contra Arium 1013 C = L. 58 (de trinitate).
10. idem, scholia 1016 A = L. 64.
11. idem, scholia 1004 B = L. 80.
12. Gregorius Nyssen. c. Eunom. 1020 B = L. 26.
13. idem, c. Apollin. 1009 B = L. 24.
14. Iulius Roman. in sermone de *ὁμοούσιος* 1024 A = L. 29.
15. Paul. Emes. homilia 996 A = L. 65.
16. Proclus Const. *ἐν τεσσαρακοστῇ* 996 A = L. 6 (in puer natus est nobis).

Neben der Verwandtschaft, die sich in den Florilegien zeigt, erscheint eine nicht minder große Übereinstimmung der Gedanken. Es kann das nicht wundernehmen, da beide Schriftsteller dieselben Wahrheiten gegen dieselben Angreifer zu verteidigen hatten; darum beschränken wir uns auf einige besonders markante Parallelen. Wir sind zu diesem Vorgehen um so mehr gezwungen, weil wir Ephräms Werke nur in einem, wenn auch vorzüglichen Exzerpte besitzen. Ephräm behandelt öfters die Frage nach der Bedeutung von *φύσις* und *ὑπόστασις* bei den früheren Vätern (l. c. 977 C D, 1004). Die Antwort lautet wie die von Leontius (epil. 1924 D sq.) gegebene Antwort dahin, daß Athanasius, Julius von Rom, Cyrill von Alexandrien und andere Väter die Worte Physis und Hypostasis oft umgekehrt gebraucht hätten, als es jetzt üblich sei.[1] Er verwirft die Formel *ἐκ δύο φύσεων* in dem Sinne, als ob vor der Menschwerdung zwei Naturen existiert hätten (993 B). Gedanklich dieselben Ausführungen bringt Leontius in der Epilys. 1937 C. Wie Leontius an sehr vielen Stellen seiner Werke die Cyrillsche Formel *μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* im Sinne des Dyophysitismus erklärt, so auch Ephräm; nur ist Ephräm viel tiefer in den Sprachgebrauch und die Auffassung Cyrills eingedrungen, wenn er das Wort *φύσις* in der genannten Formel als *ὑπόστασις* erklärt (l. c. 976 B). Beide sprechen sich im gleichen Sinne über die *μία φύσις σύνθετος* aus (Ephr. 989 D); beide erklären, daß die *ὁμοούσια* nicht *καθ' ὑπόστασιν* vereinigt seien; wenn daher Gottheit und Menschheit in Christus *ὁμοούσια* seien, dann sei in Christus keine Einigung *καθ' ὑπόστασιν* erfolgt (vgl. Ephr. 976 mit trig. c. c. 7; epilys. 1941 B, lib. tres 1289 D sq.). Sie erläutern die Behauptung an folgendem Beispiel:

Ephr. 976:	Leont. lib. tres 1289 D:
Οὐδὲ γὰρ ψυχὴ ψυχῇ καθ' ὑπόστασιν ἑνοῦται, οὔτε σῶμα	*Ψυχὴ μὲν γὰρ πρὸς ψυχὴν τῷ ταὐτῷ τῆς οὐσίας ἡνωμένη*

[1] Ephr. 977 C D: *Κυριολεκτεῖ μὲν ὁ λέγων τὴν φύσιν οὐσίαν καὶ ἀνάπαλιν, καταχρηστικῶς δὲ δύναταί τις λαμβάνειν καὶ τὸ τῆς φύσεως ὄνομα ἀντὶ ὑποστάσεως* (vgl. dazu Ephr. 1004 A).

σώματος. τὰ δὲ ἑτερούσια ἑνούμενα τὴν καθ᾽ ὑπόστασιν ἕνωσιν ἀποτελεῖ.

τῷ διαφόρῳ τῆς ὑποστάσεως διακέκριται· ψυχὴ μὲν πρὸς τὸ αὐτῆς σῶμα τῷ μὲν ἑτεροίῳ τῆς φύσεως διακέκριται, ἥνωται δὲ τῷ λόγῳ τῆς ὑποστάσεως.

Bei Ephräm[1] fanden sich ähnlich wie bei Leontius ausführliche Untersuchungen über die Begriffe von *φύσις* und *ὑπόστασις*. Auch für Ephräm ist *φύσις* gleichbedeutend mit *οὐσία, γένος, κοινόν,* und *ὑπόστασις* identisch mit *πρόσωπον, ἰδικόν, καθ᾽ ἕκαστον*. Auch Ephräm sagt schon jenen Satz, der im Mittelpunkte der Theologie des Leontius steht: Wenn etwas Natur ist, dann folgt noch nicht mit Notwendigkeit, daß es auch Person ist.[2] So seien Leib und Seele zwar *δύο φύσεις,* aber keine *δύο ὑποστάσεις*.

Auf weitere Parallelen können wir verzichten, da die Verwandtschaft zwischen Leontius und Ephräm ganz evident ist. Nur sei noch erwähnt, daß sich bei Leontius kein Problem findet, das nicht auch bei Ephräm behandelt war. Aber wer ist der abhängige Teil? Nach den Untersuchungen von Loofs ist die Erstlingsschrift des Leontius zwischen 527—544. Der terminus ad quem ist bestimmt durch das Verhältnis des Leontius zu Theodor von Mopsveste, dessen verborgene Gottlosigkeit er ans Licht ziehen will. Das war aber nur vor der öffentlichen Verurteilung des Theodor möglich, also vor 543 (vgl. Diekamp, Origenist. Streit., S. 54), spätestens vor 553. Der terminus a quo 527 ergibt sich aus dem Namen der Stadt Antiochien, die bei Leontius Theopolis heißt. Diesen Namen führt die Stadt aber erst seit dem Wiederaufbau nach den furchtbaren Erdbeben der Jahre 526 und 527. Zwischen 526—544 liegt aber auch die schriftstellerische Tätigkeit des Ephräm von Antiochien. Denn es läßt sich wohl nicht annehmen, daß er vor seiner Inthronisation als Patriarch von Antiochien (526) theologische

[1] Zu Leontius vgl. § 9. — Ephräm l. c. 977 und 1004 A.

[2] *Πολλὰ ἐν τοῖς οὖσιν φύσις μὲν λέγεται, οὐκ ἐκ ἀνάγκης δὲ συνεισάγει καὶ πρόσωπον* (bei Photius l. c. 993 C).

Schriften verfaßte, da er in sehr hoher weltlicher Stellung war. Trotzdem glauben wir auch die Chronologie für unsere These von der Priorität Ephräms und der Abhängigkeit des Leontius anrufen zu können. Denn das Erstlingswerk des Leontius scheint uns zwischen 536 und 543 entstanden zu sein, nachdem Ephräm schon zehn Jahre als Bischof gewirkt hatte, nachdem sein Name schon das Schibolet der Orthodoxie geworden war.[1] Das zweite Buch der libri tres adv. Nest. et Eutych. setzt nämlich den Streit zwischen Severus und Julian von Halikarnaß *περὶ φθαρθοῦ καὶ ἀφθάρτου* voraus. Der Streit brach aus, als Severus und Julian beide als Flüchtlinge in Alexandrien weilten, also nach 518. Eine genauere Datierung fehlt in de sectis (1229 C D); hier heißt es einfach ‚*ποτέ*'. Theodor von Raithu berichtet, daß beide Verbannten eine Zeitlang gute Freunde gewesen, ehe sie sich befehdeten (de incarnat. M. 91, 1497), Liberatus (Breviar. M. P. lat. 68, 1033) sagt „sub isto Timotheo". Timotheus war von 518—536 Patriarch von Alexandrien; daraus folgt, daß der Streit zwischen 518—536 statthatte. Die genaueste Zeitangabe hat Theophanes in seiner Chronographia.[2] Er verlegt den Streit in das Todesjahr des Timotheus, also ins Jahr 536. Wir haben keinen Grund, an dieser so bestimmten Angabe zu zweifeln. Sie widerspricht keiner der vorhandenen übrigen Quellen, sondern ergänzt dieselben. Daraus ergibt sich, daß auch die Erstlingsschrift des Leontius erst nach 536 entstanden sein kann. Da nun zwischen Leontius

---

[1] Pseudo-Ioannes Ephesinus, vita Iacobi Bardaei p. 207 sq. erzählt, daß um 537 der Name Ephräms ähnlich wie die Namen des Alexandriners Theodosius und des Syrers Jakob, nach denen sich die Theodosianer und Jakobiten nannten, ein Parteiname geworden war. Man fragte: Glaubst du wie Theodosius oder wie Ephräm oder wie Jakobus?

[2] Theophanis chronogr. ed. Boor (Leipzig 1883) vol. I. p. 222: *Τῷ αὐτῷ ἔτει Τιμοθέου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας τελευτήσαντος Σεβῆρος ὁ δυσσεβὴς Ἀντιοχείας μοιχὸς πρόεδρος καὶ Ἰουλιανὸς ὁ Ἁλικαρνασσεὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ φυγόντες περὶ φθαρτοῦ καὶ ἀφθάρτου διενεχθέντες καὶ ἀλλήλων γεγόνασιν ὡς ἀληθείας ὄντες ἀλλότριοι* — Victor Tunnun. erwähnt den Streit ad annum 539 als existierend; er verlegt aber nicht den Anfang in dieses Jahr (Chronicon, ed. Mommsen Monum. germ. hist., auctores antiquissimi XI [1894], p. 199).



und Ephräm ein Verhältnis der Abhängigkeit besteht, so ist Leontius der abhängige Teil.[1]

Eine weitere Quelle für Leontius ist Heraklian von Chalcedon. Leider sind die Werke dieses um 500 lebenden Bischofs bis auf Fragmente verloren gegangen. Er scheint besonders die philosophische Spekulation geliebt zu haben, wenn anders die vorhandenen Fragmente sichere Schlüsse gestatten. Drei bei Leontius wiederkehrende philosophische Ideen finden sich schon bei ihm. Heraklian begegnet dem monophysitischen Einwurf, daß jedes Zählen der Naturen dieselben hypostasiere, mit der Ausführung, daß zwar jedes für sich existierende Ding (*ἰδιοσύστατον*) gezählt werden könne; aber darum dürfe man nicht alles Gezählte und Zählbare zu den *ἰδιοσύστατα* rechnen (vgl. Doctrina p. 64 mit Leontius, Trig. cap. c. 30). Genau in gleicher Weise wie Leontius löst Heraklian den Einwurf, daß man von Christus drei Naturen aussagen müsse, wenn im Menschen zwei Naturen anzunehmen seien. Er führt aus, daß man bei Einteilungen nur die letzten Teile aufzuzählen habe, nicht auch die Teile der Teile; man teile den Menschen also nicht

---

[1] Ephräm v. Antiochien ist auch ein Vorkämpfer gegen den Origenismus. Als solcher trat er energisch im Sommer 542 auf der Synode zu Antiochien hervor (vgl. Diekamp, Origen. Streitigk., S. 55). Sollte sich die Loofssche Hypothese, daß Leontius v. Byzanz der Origenist der Vitae s. Sabae sei, auf Grund neuer Quellen einmal zur völligen Sicherheit erheben lassen, dann wäre mit dem Auftreten Ephräms gegen die Origenisten auch die Begeisterung des Leontius für Ephräm geschwunden. Daraus ergäbe sich dann, daß die libri tres vor 542 geschrieben wären. Über Ephräms Auftreten gegen die Origenisten der neuen Laura siehe Cyrilli Hierosol. vita s. Sabae (Cotelerius, Eccles. graecae monum. tom III, c. 85, p. 364, 65, Parisiis 1686). — In den Florilegien des Leontius ist der „große Ephräm" dreimal zitiert (n. 46, 103, 160). Angelo Mai nimmt an, daß die Zitate aus dem Antiochener, nicht aus Ephräm dem Syrer stammen. (M. 86, 1314, 1396 Anm.) Ein Beweis läßt sich dafür nicht erbringen. Das Zitat n. 46 findet sich auch in der Doctrina p. 18 in einem größeren Zusammenhang, in dem Cyrill von Alexandrien und Nestorius vorkommen. Aber wie Herr Prof. Diekamp in der Neuausgabe der Doctrina zeigen wird, umfaßt das Ephrämzitat nur gut zwei Zeilen, während der Rest von *ἀλλ' ἴσως ἐροῦσιν* an ein Scholion des Verfassers der Doctrina ist, so daß auch das Zitat n. 46 nicht mit Sicherheit Ephräm dem Antiochener zugewiesen werden kann.

in Materie und Form, und die vier Elemente u. s. f., sondern nur in Leib und Seele (vgl. Doctr. p. 69 mit Leont., Libri tres 1296). Noch eine sehr frappante Parallele findet sich Doctrina p. 12 col. b und Epilysis 1928 B C. Etwas anderes ist, so führt Leontius aus, die Natur, etwas anderes die Hypostase der Sonne. Insofern sie die mittlere Stellung unter den Planeten einnimmt, ist sie Hypostase, indem sie aus den Elementen zusammengesetzt ist, ist sie Natur. Heraklian hat als Beispiel den Eichbaum; insofern derselbe eine bestimmte Höhe, einen bestimmten Standort oder dergleichen hat, ist er Hypostase, insofern er aus den vier Elementen zusammengesetzt ist, ist er Natur. Diese Übereinstimmung legt den Gedanken nahe, daß Heraklian ebenso wie Ephräm von Antiochien zu den *ἄνδρες θεοφιλεῖς καὶ τῶν θείων δογμάτων ἐπιθυμητικῶς ἔχοντες* (1268 B) gehört, die Leontius zum Schreiben seiner Werke ermuntert haben.

Noch auf ein letztes Werk wollen wir aufmerksam machen, das höchst wahrscheinlich eine Quelle für Leontius gewesen ist, die sog. Panoplia dogmatica incerti auctoris, die von Mai, Nova patrum bibliotheca, Romae 1844, tom II, pag. 595—662 aus cod. Vat. graec. 1904 ediert worden ist.[1] Ein dreifaches Problem beschäftigt uns bei diesem Werke: 1. Wer ist sein Verfasser? 2. Wann ist es entstanden? 3. In welchem Verhältnis steht es zu Leontius? Der Verfasser ist durch Herrn Prof. Diekamp in Münster festgestellt. Er fand drei umfangreiche Fragmente der Doctrina, die einem Pamphilus gehören (*ἐκ τῶν Παμφίλου* Doctr. 13. 14) in der anonymen Panoplia dogmatica pag. 602. 604. 639 wieder.

---

[1] Der umfangreiche Titel des Werkes lautet bei Mai: *Ἐκ τῆς δογματικῆς πανοπλίας. Κεφαλείων διαφόρων ἤτοι ἐπαπορήσεων λύσις περὶ τῆς εἰς Χριστὸν εὐσεβείας. Ἐν ταὐτῷ καὶ ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀνθρωπότητα τῶν ἀκεφάλων ἐναντίας δοκήσεως, τῶν ἀπὸ Νεστορίου καὶ Εὐτυχοῦς τῶν δυσσεβῶν, καὶ ἀπολογία πρὸς τοὺς ἀθετοῦντας τὴν ἁγίαν σύνοδον τὴν ἐν Χαλκηδόνι ἐκ τῆς διδασκαλίας τῶν θεοδότων ἡμῶν ἁγίων πατέρων.* Der Titel Panopl. dog. ist handschr. nicht bezeugt und innerlich unrichtig (Diekamp, Theol. Rev. 1906, Nr. 5 S. 157) der Titel heißt *κεφαλαίων* etc. der folgende Satz *Ἐν ταὐτῷ κτλ* verrät schon die Verwandtschaft mit den Anfang der lib. tres des Leont..

Die Übereinstimmung zwischen Leontius und Pamphilus ist eine sehr große; wir wollen die unzähligen sachlichen Parallelen übergehen und uns auf die Darlegung einiger der wörtlichen oder fast wörtlichen Übereinstimmungen beschränken:

Panopl. p. 617.	Epil. 1920 A.
Ἡ φύσις αὐτοῦ (sc. *ἀριθμοῦ*) *καθ' ἑαυτὴν οὔτε διαιρεῖ οὔτε συνάπτει, ἀλλ' εἰ ἄρα ἀμφότερα δέχεται κτλ.*	*Αὐτὴ τοίνυν ἡ φύσις τοῦ ἀριθμοῦ καθ' ἑαυτὴν οὔτε συνάπτει οὔτε διαιρεῖ . . . ἀλλ' ἀμφότερα δέχεται κτλ.*
Εἰ μὲν γὰρ τὰς μονάδας αὐτοῦ θεορήσωμεν καθ' ἑαυτὰς ἐξ ὧν συνέστηκεν, εἰς ταῦτα διαιρεῖται, τουτέστιν [δέκα] εἰς πέντε καὶ πέντε·	*Εἰ μὲν τὰς μονάδας αὐτὰς θεωρεῖς, ἐξ ὧν συνέστηκεν εἰς ταύτας διαιρεῖται,*
εἰ δὲ πρὸς τὴν μονάδα αὐτῶν ἀποβλέψωμεν ἐξ αὐτῶν συνάπτεται· τά γε πέντε καὶ πέντε συναφθέντα τὰ δέκα συντίθησι.	*εἰ δὲ τὴν ὁμάδα τούτων σκοπεῖς ἐκ τούτων συνάπτεται· δύο γὰρ καὶ δύο εἰ τύχοι εἰς τέσσαρα συντίθεται.*
l. c. p. 618. *Ὁ ἀριθμὸς ταῖς φύσεσιν ἐπιφημιζόμενος οὐ δηλοῖ προηγουμένως καὶ κατὰ πρῶτον λόγον τὸ ποσὸν αὐτῶν ἀλλὰ τὸ κατὰ τὰς φύσεις παρηλαγμένον παρίστησιν.*	*Εἰ μὲν ὁ ἀριθμὸς φύσεσιν ἐπιφημισθῇ οὐ τὸ ποσὸν αὐτῶν προηγουμένως, ἀλλὰ τὸ ἑτερογενὲς* ... *παρίστησιν.*
Ἐάν γε εἴπωμεν ἀνθρώπου καὶ βοὸς καὶ ἵππου τρεῖς φύσεις εἶναι, οὐ τὸ ποσὸν αὐτῶν προηγουμένως σημαίνομεν, ἀλλὰ τὸ κατὰ τὸ εἶδος παρηλλαγμένον παριστῶμεν. Τρεῖς δὲ ἀνθρώπους λέγοντες Παῦλον εἰ τύχοι καὶ Πέτρον καὶ Ἰωάννην τὸ διῃρημένον αὐτῶν κατὰ τὸ ποσὸν σημαίνομεν.[1]	*Ἵππου γὰρ καὶ ἀνθρώπου καὶ βοὸς τρεῖς λέγοντες φύσεις οὐ τὸ διῃρημένον αὐτῶν κατὰ τὸ ποσόν, ἀλλὰ τὸ παρηλλαγμένον κατὰ τὸ εἶδος σημαίνομεν. Τρεῖς δὲ ἀνθρώπους εἰ τύχοι Πέτρον καὶ Παῦλον καὶ Ἰωάννην* [cum dicimus] *τὸ διῃρημένον αὐτῶν μᾶλλον καὶ ὅτι τοσοῦτοι οὗτοι οἶδε παριστῶμεν.*

[1] Andere Parallelen sind: Panopl. p. 623 : lib. tres 1280 A; panopl. p. 628 : lib. tres 1281 A; panopl. p. 634 : epilys. 1932 A B. Auch sei eines

Ehe wir auf die Frage der Abhängigkeit eingehen können, müssen wir die Frage nach der Entstehungszeit der sog. Panoplia und nach der Lebenszeit des Pamphilus stellen. Fragen wir die Schrift selbst nach ihrer Entstehungszeit, dann nötigt uns nichts, über das Jahr 553 hinauszugehen. Es finden sich in ihr folgende Zitate:[1]

1. Ambrosius, expos. symboli 16, 849 = P 621 = L 36. — Aristoteles = P 602, 606.

2. Athanasius, serm. III 34 c. Arianos 26, 396 B = P 620 u. 649 — contra Apoll. l. 1 c. 16, M. 26, 1121 C = P 620 = L 17. — de fide = P 633. — sermo de Verbum caro factum est = P 648.

3. Basilius ep. 38, 6 ad Greg. frat. M. 32, 336 = P 597; — epist. ad Terent. 214,4. M. 32, 789 A = P 600 = L 1; — ad Amphil. ep. 236,6. M. 32, 884 A C = P 600 = L 2; — ein weiteres Stück P 625 = L 2; — c. Eunom. l. I 6 M. 29, 521 = P 605; — c. Eunom. l. I. M. 29, 552 = P 620 = L 18; — de Spirit. sancto 32, 84 A (?) = P 632.

4. Cyrillus Alexandrinus, ad Eulog. ep. 44 M. 77, 252 C D = P 619; — ad Iren. Antioch. M. 77, 180 = P 637; — ad Succens. M. 77, 241 B = P 637. 649; ibid. M. 244 A = P 647; ibid. M. 236 D = P 647; — in Matth. und in Ioannem = P 622; — scholia 75, 1370 = P 631; ibid. 1381 A = P 654 = L 80; — apolog. c. Theodoret. 76, 491 A = P 644; — ad regin. c. 30(?) = P 644; — ohne Titel P 644; — sermo ad monachos Constant. P 649 = de recta fide ad Theodos. 76, 1197 B; — adv. Nest. l. II c. 8. M. 76, 92 D = P 649; ibid. l. 5. c. 4. M. 229 B = P 649.

---

gemeinschaftlichen Fehlers gedacht: der Name Christi bedeutet nach Cyrill (schol. M. 75, 1370) eine Handlung, nämlich das Gesalbtwerden mit Öl; er kommt allen zu, die mit Öl gesalbt wurden. Pamphilus (p. 631) will bei Cyrill gelesen haben, daß Christus keine *ἐνέργεια* bedeute, Leontius (trig. cap. c. 27), daß er eine *ὑπόστασις* bedeute. Die positive Definition des Namens Christi bei Pamphilus (p. 634) lautet: *σημαντικὴ ἐστιν δύο φύσεων ἤγουν οὐσιῶν . . . ἐν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ἀτόμῳ ἤγουν προσώπῳ.* Dieselbe Definition gibt Leontius in der Epilysis 1928 A.

[1] P = Panoplia; die Zahl bezeichnet die Seite. L = Leontiusflorileg. Die Zahl bezeichnet die Nummer des Zitates in § 4 dieser Arbeit.

5. Dionysius (ὁ θεῖος, ὁ τῆς Ἀθηνῶν ἐκκλησίας γενόμενος πρόεδρος) de div. nom. I 5. M. 3, 593 C D; I 6. M. 3, 596 A; I 7. M. 3, 596 C = P 604. — idem [ὁ ἀρεοπαγίτης] de div. nom. II 6 [?] = P 609; — de div. nom. I 2. M. 3, 588 C = P 641.

6. Gregorius Nazianz. orat. 30, 21 (IV theol.) 36, 132 = P 610; — I ad Cled. 37, 181 C = P 610 ohne Titel = L 23; — I ad Cled. M. 37, 177 = P 612 = L 157; — or. IV. de Filio M. 36, 113 B = P 614 = L 22; ibid. 113 A = P 621 = L 22; — orat. 31, 28. M. 36, 164 = P 627; orat. 31, 6. M. 36, 140 = P 631; — orat. 30, 8. M. 36, 113 = P 634 = L 22; — orat. 29, 16. M. 36, 96 A = P 641; — orat. 18, 16 vel 39, 11, vel similis = P 641; — orat. 42, 16. M. 36, 476 = P 641 = L 4; — orat. 41, 8. M. 36, 440 B = P 644; — P 649 = P 621.

7. Gregorius Nyssenus orat. catech. c. 12. M. 45, 44 C = P 621; ibid. cap. 1. M. 45, 13 A = P 645; — c. Apoll. M. 45, 1200 C = P 626; — c. Eunom. l. VI (nicht IV) M. 45, 712 C = P 649.

8. Johannes Chrysostomus in epist. ad Phill. h. 7. M. 62, 219 = P 622 = L 43.

9. Theodoret v. Cyrus ad Sporacium haeret. fabul. IV 40. M. 83, 433 = P 650.

Außerdem ist Leo Magnus (651. 653), Ibas Edess. (652. 653), concil. Nicaen. (653. 647) öfters erwähnt; ebenso die patres im allgemeinen 601. 604. 605. 606. 614. 617. 618. 634. 636; die philosophi im allgemeinen 602. 604. Von Häretikern sind erwähnt oder zitiert Apollinaris 607. 615. 626. 629 (zit.); Acephali 616; Dioscorus et Eutyches 646. 647; Dioscorus allein 637. 630 (zit.); Eutyches 637. 47, 630 (zit.) 651 (zit.) 652 (zit.); Eutychiani 617; Eutychetis patroni 631; Arius et Sabellius 640. 642. Sabellius 624; Manes 637. 637 (zit.); Nestorius 647. 651. 652. Nestoriani 631. Theodorus et Nestorius 607. 609. 611. 611. 619. 638. Theodorus allein 634; Paul. Samosat. et Nest. 612. 619; Paul. Samosat. u. Photinus 608; Severiani 642. Timotheus Aelur. 630 (zit.); Valentinus 637. 629 (zit.). Von Konzilien ist nur das Chalcedonense dreimal zitiert, die Definition der actio V (= P 646. 647) und die Verhandlungen

wegen der Zulassung Theodorets (actio VIII = P 650) und Ibas (actio X = P 652) zur Kirchengemeinschaft.

Von den Zitaten des Pamphilus finden sich fünfzehn in elf Nummern der Leontiusflorilegien wieder. Interessant ist, daß Pseudojustin von Pamphilus nicht gekannt ist, während Pseudodionysius als Areopagite mit ehrenden Titeln fünfmal zitiert wird. Während bei Ephräm v. Antiochien und bei Leontius (lib. tres adv. Nest. et Eutych.) Pseudojulius von Rom auftritt, erscheint bei Pamphilus von ihm keine Spur. Ob er von der Unechtheit der Pseudojuliana Kenntnis hatte? Wichtiger für die Datierung ist die Stellung des Pamphilus zu den sogenannten drei Kapiteln. Theodor v. Mopsveste ist von ihm aufgegeben; er erscheint auf vielen Seiten der sog. Panoplia als Häretiker neben Nestorius (S. 60). Bei Theodoret v. Cyrus und Ibas von Edessa kommt es Pamphilus zunächst darauf an, das Chalcedonense von dem Vorwurfe zu befreien, als ob es durch die Zulassung dieser Männer zur Kirchengemeinschaft ein Unrecht begangen habe. Sie haben, so führt er aus, auf dem Konzil selbst ausdrücklich dem Nestorius abgeschworen. Darum durften sie nicht verurteilt werden, selbst wenn sie es nur nach außen hin taten. Die Väter von Chalcedon konnten, wie alle Menschen, nur das äußere Tun beurteilen; nur Gott erkennt das Herz. Erst recht kann man dem Chacedonense keinen Vorwurf daraus machen, wenn diese Männer etwa **nach** dem Konzil sich wie Häretiker benahmen. Pamphilus ist aber fest davon überzeugt, daß beide niemals Häretiker waren und es auch niemals geworden sind. Er schreibt: „Ich fand die Schrift Theodorets an Sporacius; daraus ersah ich, daß er von ganzem Herzen das Dogma des gottlosen Nestorius haßte (651).“ „Und wahrlich, ich glaube, daß beide aus ganzem Herzen jenes gottlose Dogma verdammten“ (652). Das Konzil hat korrekt gehandelt, „wenn sie auch durch ihre nach dem Konzile verfaßten Schriften den Nestorius zu begünstigen schienen, was niemand leicht beweisen wird“.[1] Wie Leontius

---

[1] *Εἴ γε ἐξ ἐκείνων λόγων μετὰ τὴν σύνοδον ἐφωράθησαν οὗτοι τὰ Νεστορίου φρονοῦντες· ὅπερ οὐδὲ εὐχερές ἐστιν δεῖξαί τινι* (653).



von Byzanz so verurteilt auch Pamphilus nur den Theodor von Mopsveste. Dagegen tritt Leontius nirgends ausdrücklich für die Rechtgläubigkeit Theodorets v. Cyrus und des Ibas von Edessa ein, wie es Pamphilus tut. Unsere Schrift scheint in jene Zeit zu gehören, die der Verurteilung der drei Kapitel durch Justinian (543) unmittelbar voraufging. Sie tritt den Bestrebungen, Theodoret und Ibas als Häretiker zu brandmarken, mit der allerdings sehr zahmen Bemerkung entgegen, daß es nicht leicht sei, eine solche Behauptung zu beweisen.[1]

Eine weitere Bestimmung für die Zeit der sog. Panoplia ergibt sich aus panop. p. 642.[2] Diese Stelle spricht sich am deutlichsten über die Entstehungszeit aus. Der Tritheïsmus war eben im Heranwachsen (*νῦν ἀναφύοντες*) begriffen, als Pamphilus schrieb. Wann war das? Der Verfasser von de sectis erzählt uns (act. 5, 6 M. 86, 1232 D), daß der Tritheismus zur Zeit, als der abgesetzte Patriarch Theodosius von Alexandrien in Byzanz privatisierte, von neuem erörtert wurde.[3] Theodosius, der anfänglich mit Hilfe des Kaisers seinen Gegenbischof Sajanus verdrängte, war vom Juli 536—Jan. 540 Patriarch von Alexandrien.[4] Dann wurde er auf Befehl Justinians von seinem Patriarchenstuhle verdrängt und nach Byzanz gebracht (de sect. act. 5, 5).

---

[1] Der Plan, die „drei Kapitel" zu anathematisieren, ging von Theodorus Askidas, dem einflußreichen Patriarchen von Konstantinopel, aus. Er soll dem Kaiser Justinian dazu geraten haben aus Rache gegen die von den Freunden der drei Kapitel herbeigeführte Verurteilung des Origenes (vgl. Diekamp, Orig. Streit. S, 50—55).

[2] *Κἂν ἀσεβοῦσιν καὶ νῦν οἱ ἀπὸ Σεβήρου κατὰ τῆς ἀληθείας ἀναφύοντες τρεῖς οὐσίας ἐπὶ τῆς ἁγίας καὶ προσκυνητῆς τριάδος δοξάζοντες. Τινὲς γὰρ αὐτῶν πρὸς τοῖς ἄλλοις αὐτῶν ἀποπήμασίν φασιν τὸν υἱὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννῆσθαι καὶ τὸ πνεῦμα ἐκπορεύεσθαι ὡς οὐσίαν ἐξ οὐσίας· καὶ τὸ μὲν δοκεῖν τρεῖς οὐσίας φαίνονται λέγοντες· τριθεΐαν δὲ νενοσηκέναι δείκνυσιν αὐτοὺς ἡ τοιαύτη περινενοημένη ὁμολογία* (p. 642).

[3] *Ἔτι δὲ καθεζομένου τοῦ Θεοδοσίου ἐν τῷ Βυζαντίῳ ἐκινήθη πάλιν τὸ δόγμα τῶν Τριθεϊτῶν.*

[4] A. v. Gutschmid, Verzeichnis der Patriarchen von Alexandrien: Kleine Schriften von A. v. G., herausgeg. v. Fr. Rühl, Leipzig 1890, II 450—69.

Mit Januar 540 beginnt also die Periode, in der das Dogma der Thritheisten von neuem eine literarische Fehde hervorrief. Vor Januar 540 liegen also die Anfänge des Tritheismus. Folglich schrieb auch Pamphilus vor 540 die sog. Panoplia dogmatica.

Wenn wir uns nun in der Zeit vor 540 nach einem Pamphilus umsehen, dann stoßen wir zunächst auf Pamphilus v. Abydos, der mit anderen Bischöfen auf einer Synode zu Konstantinopel 483 den Patriarchen Petrus Fullo v. Antiochien verdammte. Ein Brief von ihm gegen Petrus Fullo ist uns Mansi VII 1018 erhalten. Doch hat Valesius in seinen Observationes in hist. eccl. Evagrii l. I. c. 4 (M. 86, II 2891 sq.) eine Reihe wichtiger Bedenken gegen die Synode, den Brief und Bischof vorgebracht. Pamphilus von Abydos hat kaum die Spaltung der Monophysiten in Julianisten und Severianer erleben können, noch viel weniger die Abzweigung der Tritheisten von den Severianern; er kommt als Verfasser der Panoplia nicht in Betracht. Etwas jünger ist Pamphilus von Jerusalem, der Freund des Kosmas Indikopleustes. Von diesem Pamphilus redet Kosmas in seiner Topographia Christiana[1] in Ausdrücken des wärmsten Lobes. Von allen verehrungswürdigen Männern ist Pamphilus der beste, „mit dem Namen aller Heiligen geschmückt, zwar des irdischen Jerusalems Bewohner, aber mit den Propheten und Erstgeborenen im Himmel verzeichnet" (l. c. 114 C). Durch des Pamphilus Gebet wurde Kosmas von einer langen Krankheit befreit (ibid.). Bei einem Besuche, den Pamphilus in Alexandrien machte, hat er den Kosmas dazu beredet, seine Topographie zu schreiben; seither hat er mit Drängen und Drohen nicht aufgehört, bis Kosmas sich zur Bearbeitung der Topographie entschloß. Pamphilus hatte an dem Werke des Kosmas ein didaktisches und apologetisches Interesse.[2] Diesem Pamphilus

---

[1] Cosmas, Topographia christiana, in Collectio nova patrum et script. graec. Tom. II, Paris. 1706.

[2] Er glaubte, es werde sehr nützlich sein *πρὸς μάθησιν καὶ κατανόησιν θείων δογμάτων καὶ ἀνατροπὴν ἑλληνικῶν προσλήψεων, καὶ ὅπως ἅπας ὁ σκόπος τῆς θείας γραφῆς εἰς τὴν μέλλουσαν ἀνάστασιν ἀφορᾷ* (ibid.).



hat Kosmas die sechs ersten Bücher seiner Topographie gewidmet. Wir fragen, weshalb er nicht das ganze Werk seinem ehrwürdigen Freunde Pamphilus weihte, zu dem er wie zu einem Heiligen aufblickte. Die einfachste, wenn auch nicht einzig mögliche Lösung ist die, daß Pamphilus vor der Fertigstellung des ganzen Werkes gestorben ist. Er erlebte nur mehr das Erscheinen der fünf ersten Bücher. Diese Erklärung empfiehlt sich auch aus dem Grunde, weil Pamphilus offenbar älter als Kosmas war; aber Kosmas war nicht mehr jung, als er den Kaufmannsberuf aufgab, um Mönch und Kirchenschriftsteller zu werden. Nun aber ist das zehnte Buch der Topographie geschrieben bald nach dem Tode des Patriarchen Timotheus des Jüngeren (*νῦν τελευτηκότα νέον Τιμόθεον* l. c. p. 322 A), d. h. bald nach dem 8. Febr. 536.[1] Ich glaube, es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß der ehrwürdige, für dogmatische und philosophische Fragen sehr interessierte Freund des Indienfahrers der Verfasser der vor 540 entstandenen Panoplia dogmatica ist. Ist aber dem so, dann ist die Frage nach der Abhängigkeit entschieden. Pamphilus ist der Ältere und Leontius ist der Jüngere und Abhängige, da Leontius erst zwischen 536—43 seine erste Schrift verfaßte. Vielleicht ist Pamphilus von Jerusalem, der wie sein Freund Kosmas wohl Mönch gewesen ist, sogar der Lehrer des Leontius gewesen.

[1] Die Abfassungszeit der Topographie steht allerdings nicht ganz fest, da das Werk selbst widerspruchsvolle Angaben macht. Wie schon erwähnt, deutet eine Angabe auf die Zeit kurz nach dem Tode des Timotheus, den Montfaucon fälschlich ins Jahr 535, Clinton auf den 2. Februar 537, Gutschmid auf den 2. Febr. 536 verlegt. Eine andere Angabe (Top. l. II p. 140 E) ergäbe 25 Jahre, vielleicht mehr, vielleicht weniger (*εἴκοσιν πέντε πλέον ἢ ἔλαττον*) nach dem Kriege des Elesbaas, Königs der Äthiopier, gegen die Homariten; der Krieg wird bei Theoph. p. 144 D zum 5. Jahre Justins erwähnt (523). Danach ergäbe sich die Abfassungszeit 523 + 25 = 548. Allein Kosmas verlegt den Krieg in den Anfang (*ἐν τῇ ἀρχῇ*) Justins (518). Dazu können seit dem Kriege auch weniger als 25 Jahre verflossen sein. Wenn wir beide Angaben des Kosmas in Einklang bringen wollen, dann werden wir wohl zwischen 537—543 die Abfassung der Topographie ansetzen. Vgl. Fasti Romani: the civil and literary chronology of Rome and Constantinople by Henry Fynes Clinton, Oxford 1845, vol. I. pg. 787 sq.

Über eine weitere schriftstellerische Tätigkeit des Pamphilus ist uns nichts bekannt. Vielleicht ist der Mönch und Presbyter der hl. Stadt, von dem sich zwei literarische Überreste im cod. Laurent. VII 26, saec. 17 fol. 206 finden, mit dem Verfasser der sog. Panoplia dogmatica dieselbe Person.[1]

[1] Die weder von Fabricius, noch von Oudin, noch von Cave berücksichtigten zwei Überreste des Pamphilus sind *Παμφίλου μοναχοῦ στίχοι ἡρωϊκοὶ δέκα — Παμφίλου πνυχοῦ μοναχοῦ πρεσβυτέρου ἁγιοπόλεως τεταγμένου δούλου τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἀναστάσεως ἐγκώμιον εἰς τὴν ἁγίαν Σωτῆριδα* (Montfaucon, Bibl. biblioth. 258 D gibt als Lemma fälschlich in resurrectione Domini encomium); incip. *Φαιδρά μοι τήμερον πρόκειται τῆς ἁγίας ὑπόθεσις· μία γὰρ ἐπιθυμία ἐν ἑκατέροις τοῖς μέρεσιν τοῖς τῆς αὐτῆς ὑπάρχουσι φύσεως*, des. *ὡς καὶ ἡ ταύτης παρθενεία καὶ μαρτυρία γνωρίζουσιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν κτλ.*



Drittes Kapitel.

Die Philosophie des Leontius von Byzanz.

§ 7. Allgemeines. Die fünf Worte.

Mit dem Namen des Leontius von Byzanz hat die patristische Forschung einen Wendepunkt in der Philosophie der Kirchenväter verknüpft. Während die christlichen Schriftsteller bis auf ihn sich der platonischen Philosophie bedient, habe er zum erstenmal den Aristotelismus zur Erklärung und Begründung des Dogmas herangezogen. So stehe er an der Spitze jener Epoche, die von ihm über Johannes Damascenus zu Thomas von Aquin als ihrem Höhepunkte hinführe.[1] Unzweifelhaft kann Leontius von Byzanz eine solche Stellung in keiner Weise beanspruchen. Die Scheidung der Kirchenschriftsteller in Aristoteliker und Platoniker ist nur ganz im allgemeinen richtig. In den meisten Fällen liegen die Verhältnisse viel komplizierter. Wie die neuplatonischen Philosophen eine aus Platonismus und Aristotelismus eklektisch zusammengesetzte Philosophie lehrten,

---

[1] Loofs l. c. S. 60. Doch hat Loofs bei der Besprechung des Buches von Ermoni seine Behauptungen wesentlich modifiziert (Byz. Zeitschr. 1897, Bd. VI. S. 419). — Ermoni hat obige Behauptungen auf die Spitze getrieben. „Inter omnes Ecclesiae scriptores Leontium primum aristotelica principia ad dilucidationem dogmaticarum quaestionum adhibuisse. Enimvero exploratum omnino est (?) Patres priorum saeculorum, . . . quotiescunque tamen ad provinciam philosophicam appulerunt, ad placita Platonis deflexisse (l. c. p. 119). Im Gegensatz zu diesen Behauptungen steht eine offenbar noch nachträglich angebrachte Anmerkung Ermonis (S. 117). Hier behauptet er, Leontius könne ebensowohl von den Stoikern oder einer anderen philosophischen Schule seine philosophischen Begriffe entlehnt haben.



so kann man auch bei den Kirchenvätern und kirchlichen Schriftstellern jener Zeit Spuren von Plato und Aristoteles bemerken. Auch Leontius von Byzanz ist weder Aristoteliker noch Platoniker. Seine Logik knüpft an die Kategorien des Aristoteles an; aber er kennt die Kategorien in neuplatonischer, von Porphyr vermittelter Gestalt (S. 45 f.). Auch die wenigen Spuren der Psychologie, die sich bei Leontius finden, lassen ein deutliches Ablenken von Aristoteles erkennen. Seine Definition der Seele lautet *Οὐσία ἀσώματος αὐτοκίνητος* (libri tres 1281 B), während Aristoteles definiert *Ἐντελέχεια πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος* (de anima II 1. Bekker 412ᵃ 7). Wenn man bedenkt, daß Leontius in deutlicher Anlehnung an diese aristotelische Definition den Körper als *Φυσικὸν ὀργανικὸν δυνάμει ζωὴν ἔχον* definiert (1281 B), wenn man weiß, daß die Kirchenväter[1] vor Leontius die *ἐντελέχεια πρώτη* des Aristoteles als Seelenbegriff entschieden ablehnten, dann wird man die Abweichung von Aristoteles in diesem Punkte nicht für zufällig halten. Auch die von Leontius gelehrte Enhypostasie hat bei Aristoteles kein Analogon; sie ist, wie wir später sehen werden (§ 18), nur aus dem Einfluß neuplatonischer Psychologie zu begreifen. Kann man Leontius nicht ohne weiteres einen Aristoteliker nennen, so geht es auch nicht an, ihn zu den Platonikern zu rechnen; denn die platonische Ideenlehre wird von Leontius nicht vertreten; er kennt keine allgemeinen, ohne und vor der individuellen Besonderung existierenden Wesenheiten. Schon Loofs macht darauf aufmerksam, daß der Satz *οὐκ ἔστιν φύσις ἀνυπόστατος· ἀνυπόστατος φύσις οὐκ ἂν εἴη ποτέ* (1280 A) für Leontius selbstverständlich ist. Durch diesen Satz ist die

[1] So tadelt z. B. Gregor. Naz. *Ἀριστοτέλους τὴν μικρόλογον πρόνοιαν* [die Vorsehung erstreckt sich nach Arist. nur auf die himmlischen Dinge], *καὶ τὸ ἔντεχνον, καὶ τοὺς θνητοὺς περὶ ψυχῆς λόγους, καὶ τὸ ἀνθρωπικόν τῶν δογμάτων* (or. II 10. M. 36, 24). Nemesius v. Emesa hat gegen die *πρώτη ἐντελέχεια* eine lange Polemik; er entscheidet sich für die auch von Leontius rezipierte Definition der Seele *οὐσία αὐτοκίνητος ἀσώματος*. Aus dieser Definition leitet Nemesius und auch Leontius die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele her. (Leontius l. III. M. 86, 1281 B; Nemesius, De anima M. 40, 400; vgl. Dománski, Die Psychologie des Nemesius, Münster 1900, S. 34).

platonische Ideenlehre ausgeschlossen. Auch betont Leontius das Logische in der Philosophie in einer Weise, wie es Plato ganz fremd war. Der größte Teil seiner Philosophie ist Logik. So stellt die Philosophie des Leontius einen eigentümlichen Synkretismus aus Platonismus und Aristotelismus dar, genau so wie die Philosophie seiner Zeit.

Der Name Leontius bedeutet also keinen Wendepunkt in der Philosophie der Kirchenväter, keinen Übergang vom Platonismus zum Aristotelismus. Leontius ist Neuplatoniker mit starkem Einschlag aristotelischer Logik, genau so wie der Philosoph Ammonius Hermiae, ein etwas älterer Zeitgenosse des Leontius. Diese Stellung war in der damaligen Zeit keine Seltenheit. Loofs macht in der Besprechung des Ermonischen Buches (Byz. Ztschr. 1897, S. 419) auf Johannes Philoponus und Eutychius von Konstantinopel († 582) aufmerksam, die eine ganz ähnliche, aristotelisch gefärbte Terminologie haben. Die Namen ließen sich mit Leichtigkeit vermehren; ich erinnere nur an den Bischof Zacharias von Mitylene, einen Schüler des Ammonius (vgl. seine *ἀντιῤῥήσεις* bei Pitra, Analecta sacra et class. tom. V. p. 67), an Prokop von Gaza († um 526), an Heraklian von Chalcedon (um 500), an Pamphilus, den Verfasser der sog. Panoplia dogmatica. Doch schon lange vor Leontius haben die kirchlichen Schriftsteller aristotelische Gedanken aufgenommen. Die Berliner Aristotelesausgabe bringt im fünften Bande eine ganze Reihe von Zitatennachweisen, die aufs klarste beweisen, daß Aristoteles schon sehr frühe von den Vätern benutzt wurde. An der Spitze der Reihe, die auf Vollständigkeit keinen Anspruch macht, steht Clemens Alexandrinus († um 215) mit zehn Aristoteleszitaten. Sehr dankenswert ist auch ein Aufsatz von Karl Müllenhoff aus dem Jahre 1867 (Hermes, Zeitschr. f. klass. Philol. II 252 ff.), worin der berühmte Philologe die Homilien des Basilius auf ihre Abhängigkeit hin untersucht und eine überreichliche Benutzung des Aristoteles nachweist. Bei Basilius könnte man m. Er. viele aristotelischen Spuren aufdecken. Wenn er auch über Philosophie und Philosophen sehr verächtlich redet, wo er sie als Gegner des Christentums antrifft, so weiß er doch selbst

in der Philosophie des Aristoteles sehr wohl Bescheid (vgl. z. B. c. Eunom. M. 29, 531). Eine noch größere philosophische Bildung besaß ein Zeitgenosse des Basilius, der Bischof Nemesius v. Emesa (um 390). Auch er ist nicht ausschließlich Platoniker, sondern er hat aus den verschiedensten Systemen, namentlich auch aus Aristoteles viel gelernt. Eine eingehende Darstellung des Aristotelismus bei den Kirchenvätern beanspruchte eine eigene, sehr schwierige, aber dankbare Studie. Wir wollen uns nach diesen einleitenden Bemerkungen der Darstellung der Philosophie des Leontius zuwenden. Wir beginnen mit den sogenannten „fünf Worten".

Unter den „fünf Worten" versteht man seit Porphyrs Isagoge fünf modi praedicandi (*κατηγορούμενα*, praedicabilia), nämlich *γένος* (Gattung), *εἶδος* (Art), *διαφορά* (Unterschied), *ἴδιον* (Eigentümlichkeit), *συμβεβηκός* (zufällige, nicht wesentliche Eigenschaft).[1] Die Lehre von den fünf Worten ist kurz zusammengefaßt in dem letzten Abschnitte des Fragmentes I (M. 86, II. 2009 C6). In Beziehung auf Sokrates, heißt es dort, ist der Begriff Lebewesen das Genus, die Begriffe vernünftig und sterblich sind Differenz, und Mensch ist die Spezies. Diese drei Begriffe sind wesenhaft, d. h. sie gehören zum Wesen eines Dinges, und vollenden dasselbe (*οὐσιώδεις, συμπληρωτικαὶ τῆς οὐσίας*). Dazu kommt als viertes praedicabile das *ἴδιον*, wie etwa *γελαστικόν* beim Menschen, und als letztes das *συμβεβηκός*, wie etwa weiß, schwarz, stehen, sitzen beim Menschen. Das *ἴδιον* und das *συμβεβηκός* stimmen darin überein, daß sie nicht wesenhaft, sondern nur außerwesentlich (*ἐπουσιωδῶς*) ausgesagt werden. Dagegen steht das *ἴδιον* der Usie näher als das *συμβεβηκός*, weil es stets mit der Usie verbunden ist, während das *συμβεβηκός* auch fehlen kann.

Das Genus spielt bei Leontius keine Rolle; auch über das Accidens äußert er sich nur zweimal. Er definiert das Accidens als etwas, was in einem anderen existiert und niemals für sich (*ἐν ἑαυτῷ*) gesehen wird (lib. tres 1277 D.

[1] Vgl. R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Berlin 1904, Bd. II. S. 131. C. S. Peirce, Dictionary of Philosophy and Psychology, New-York 1902, vol. II. pg. 325.



Die Accidentien sind nach ihm charakteristische Eigentümlichkeiten des Individuums. Während sie außerhalb des Rahmens der Usie liegen, dient doch ihre Summe (*ἄθροισμα*) dazu, ein bestimmtes Individuum einer Art zu kennzeichnen. Als solche charakteristische Merkmale der menschlichen Hypostase kommen in Betracht: Figur, Farbe, Größe, Zeit, Ort, Eltern, Erziehung, Lebenshaltung und ähnliche (epil. 1945 BC). Leontius erwähnt auch kurz den Unterschied zwischen trennbaren und untrennbaren Accidentien, ohne sich jedoch über den Sinn dieser Unterscheidung näher zu erklären.[1]

Das Wort *διαφορά* hat bei Leontius wie bei Porphyr eine weitere und eine engere Bedeutung. Im weiteren Sinne bezeichnet es jeglichen Unterschied der Dinge (lib. tres 1280 B9; epil. 1921 C7. 1924 D14. 1945 C6); im engeren Sinne bedeutet es nur den wesentlichen Unterschied der Arten und bezeichnet jenes praedicabile, das zwischen Genus und Spezies in der Mitte liegt. Die differentiae specificae sind nach Porphyr entweder *συστατικαί*, wenn sie zum Genus hinzutreten, um die Spezies zu bilden, oder *διαιρετικαί*, wenn sie dazu dienen, um das Genus in seine Spezies zu zerlegen. So sind die Differenzen vernünftig und sterblich als konstituierende Differenzen zu betrachten, wenn sie zum Genus Lebewesen hinzutreten, um die Spezies Mensch zu bilden. Teilt man dagegen das Genus Lebewesen durch vernünftig und unvernünftig in seine beiden Spezies, dann heißen vernünftig und unvernünftig trennende Differenzen. Wie man sieht, besteht der Unterschied zwischen *διαφοραὶ συστατικαὶ* und *διαιρετικαί* nur in unserem Denken, da in dem angeführten Beispiele die Differenz „vernünftig" einmal trennend und das andere Mal konstituierend auftritt (Am. Isag. 55). In diesen aus Porphyr ergänzten Zusammenhang müssen

[1] Trennbare (*χωριστά*) Accidentien sind nach Ammonius solche, die auch zur Charakteristik des Individuums nicht notwendig sind, während die untrennbaren (*ἀχώριστα*) dazu notwendig sind. Die *συμβεβηκότα ἀχώριστα* fallen nicht mit den *ἴδια* zusammen, die ja nicht auf die Hypostase, sondern auf die Usie bezogen werden. So ist z. B. das *συμβεβηκὸς* schwarz ein *ἀχώριστον*, wenn es sich um die Definition eines Negers handelt.

wir einige Ausführungen des Leontius versetzen, wenn wir sie ganz verstehen wollen. Er erwähnt (epil. 1945 B) die *συστατικὰ τῆς οὐσίας* und führt als solche genus und differentia an. Ein andermal spricht er von wesenbildenden Eigentümlichkeiten (*οὐσιόποιοι ἰδιότητες* epil. 1928 C3), von wesenhaften Qualitäten (*οὐσιώδεις ποιότητες* 1277 D). Als wesenbildende Eigentümlichkeiten zählt er (epil. 1928 C) auf: feurig, luftig, erdig, wässerig, vernünftig, unvernünftig, lebendig, nicht lebendig, sinnlich und geistig. An einer anderen Stelle gibt er diese wesentlichen Eigentümlichkeiten in gegensätzlicher Verbindung: körperlich und unkörperlich, vernünftig und unvernünftig, sinnlich und geistig. Während der Terminus „wesenbildende Eigentümlichkeiten" Leontius geläufig ist, kennt er die „speziestrennenden Eigentümlichkeiten" nicht. Wohl sagt er einmal *συστατικαὶ διαφοραί,* wo Porphyr *διαιρετικαὶ διαφοραὶ* gesagt hätte.[1]

Eine noch größere Rolle als die *διαφορά* spielt bei Leontius *ἴδιον, ἰδίωμα, ἰδιότης*. Mit *ἴδιον* bezeichnet Leontius zunächst alles, was sich nur auf ein einziges bezieht, sei es nun eine Person, eine Sache, ein Genus, eine Spezies, ein Begriff oder was immer; es steht im Gegensatz zu *κοινόν,* das sich auf mehrere erstreckt.[2] Dieser Sprachgebrauch des *ἴδιον* läßt sich auch bei Profanschriftstellern nachweisen. Doch hat Leontius eine zweite Bedeutung des *ἴδιον* bei den Vätern,[3] namentlich bei Basilius gelernt. Sehr oft bedeutet *ἴδιον* die Hypostase, *ἰδιώματα* Eigentümlichkeiten der Hypostase. Im Gegensatz dazu heißt bei ihm *κοινόν* die Natur; *κοινά* sind dann die Eigentümlichkeiten der Natur. So nennt Leontius z. B. das menschliche Individuum einen *ἴδιος*

---

[1] *Αἱ δὲ συστατικαὶ διαφοραὶ τὰ οὐσιωδῶς διαφέροντα διαφέρουσιν* (trig. cap. c. 23).

[2] *Ἴδιος ὅρος* (epil. 1925 D1), *ἴδιοι ὅροι* (1921 C10) im Gegensatz zu *κοινὸς ὅρος* (1924 D14. 1928 B2); *ἰδία ὑπόστασις* (1928 C12), *ἰδιώματα ὑποστάσεως* (1945 A10) im Gegensatz zu *κοινῶς ὑπάρχοντα* (1945 A10) oder *κοινὴ ὑπόστασις* (1280 B9); *ἰδία φύσις* (1280 B9), *κοινὸς λόγος* (1936 D3), *τόπων ἰδιότης* (1258 A2), *τῆς κτιστῆς φύσεως ἴδιον* (1284 A8), *ἰδιώματα φύσεως* (1940 D15; 1925 D11), *ἴδιον ψυχῆς* 1322 D).

[3] Vgl. z. B. Basil. ep. 214 ad Terent. M. 32, 789; epist. 236 ad Amphil. 32, 884.



ἄνθρωπος (1289 D8) im Gegensatz zur menschlichen Natur, die *καθ' ὅλου ἄνθρωπος* heißt. Auch auf die göttlichen Hypostasen und auf die göttliche Natur wendet er die Bezeichnung *ἴδια* als Hypostasen und *κοινόν* als Natur an (1917 C4).[1]

§ 8. Die Kategorien.

Aristoteles, der Begründer der Kategorienlehre, versteht unter Kategorien die obersten, allgemeinen Begriffe, denen alles Seiende sich unterordnen muß; zugleich denkt er dabei an die allgemeinsten objektiven Seinsweisen.[2] Die zehn, von Aristoteles in die Philosophie eingeführten Kategorien sind: Substanz (*οὐσία*), Quantität (*ποσόν*), Qualität (*ποιόν*), Relation (*πρός τι*), Ort (*ποῦ*), Zeit (*ποτέ*), Lage (*κεῖσθαι*), Haben oder Verhalten (*ἔχειν*), Tun (*ποιεῖν*), Leiden (*πάσχειν*). Leontius kannte die Kategorien, wie wir schon sahen (S. 46), in neuplatonischer, durch Porphyr erfolgter Bearbeitung. An dieser Stelle wollen wir die von Leontius gelegentlich gemachten Ausführungen oder kurzen Anspielungen auf die Kategorien in systematisch geordneten Zusammenhang bringen und bei Leontius unverständliche Sätze aus den philosophischen Quellen des Leontius erklären.

1. Die Usie wird von Leontius definiert als *πρᾶγμα ὑφεστός* und in Gegensatz zum Accidens gestellt, das nicht für sich existiert, sondern in der Usie als seinem notwendigen Träger besteht (lib. tres 1277 D). In der Epilysis (1921 C4) bezeichnet Leontius nicht die Substanz, sondern die Existenz (*ὕπαρξις*) eines Dinges mit *οὐσία*. Denn *ὕπαρξις* ist nichts anderes als die Existenz, die nach den Erklärungen des Ammonius in der Mitte zwischen dem notwendigen und möglichen Sein liegt (Am. in Isag. 26, 26). An dem Namen und der Definition von *οὐσία* nehmen alle Wesen teil: Gott, Engel, Menschen, Tiere und Pflanzen, da allen das *ὑπάρχειν* zukommt, wenn auch tausendfache Unter-

---

[1] Über *εἶδος* werden wir im § 9 handeln, da Leontius die Worte *εἶδος* u. *φύσις* u. *οὐσία* synonym gebraucht.

[2] Eisler, Wörterbuch etc. Bd. I. S. 539. Vgl. Arist. categ. 4, 1b 25; Top. I. 9. 103b 20sqq.

schiede des Wesens und der Qualitäten (τοῦ τί ἢ τοῦ πῶς) vorhanden sind (ep. 1921 C). Sehr oft ist οὐσία bei Leontius identisch mit φύσις und εἶδος. Aus den heiligen Vätern hat er bewiesen, daß φύσις und οὐσία dasselbe bedeuten (lib. tres 1309 B);[1] die Gleichsetzung von φύσις und εἶδος erfolgt an vielen Stellen (z. B. lib. tres 1280 A: ἡ μὲν φύσις τοῦ εἴδους λόγον ἐπέχει).

2. Bei Leontius finden wir zwei wichtige Einteilungen der Quantität (ποσόν) wieder. Er teilt sie a) in die zusammenhängende und die getrennte Quantität;[2] als Beispiel für das ποσὸν συνεχές führt er zehn Ellen Holz, für das ποσὸν διῃρημένον zehn Scheffel an (epil. 1920 C). Zum ποσὸν διῃρημένον werden das Wort und die Zahl gerechnet. Die wichtigste Stelle über die φωνὴ δεκτικὴ als ποσόν haben wir schon oben erklärt (§ 4). Doch noch einmal taucht das „Wort" (λόγος) bei Leontius als ποσὸν διῃρημένον auf, und zwar an der Seite der Zahl. Zahlen und Worte sind Zeichen für die Quantität der Dinge; sie können die gezählten oder besprochenen Dinge nicht auseinanderreißen.[3] b) Eine zweite Einteilung der Quantität findet sich ebenfalls Epilysis 1920 C9: die eine Quantität hat zugleich existierende Teile, während die Teile der anderen nicht fortexistieren, sondern mit dem Entstehen sofort wieder verschwinden. Leontius hat sich nicht näher über diese Distinktion ausgesprochen; ja er bringt selbst die Benennung der beiden Arten des ποσόν nur mangelhaft.[4] Doch können wir seine Gedanken aus Porphyr ergänzen. Zum ποσόν der θέσις gehören drei Stücke: ein Ort, wo die Teile liegen, Teile, die nicht sofort ver-

---

[1] Schon der Eingang der lib. tres (1273) lautet: τὸν περὶ ὑποστάσεως καὶ οὐσίας λόγον ἤγουν προσώπου καὶ φύσεως (ταὐτὸν γὰρ ἄμφω) κτλ.

[2] Τοῦ ποσοῦ φασιν τὸ μὲν εἶναι συνεχὲς τὸ δὲ διῃρημένον (epil. 1920 C8).

[3] Τὸν ἀριθμὸν σημεῖον ποιεῖσθαι δηλωτικὸν τοῦ ποσοῦ, ἀλλ' οὐ τοῦ λόγου (!) καὶ τοῦ ἀριθμοῦ ταῦτα [scl. ὑποκείμενα] διαιροῦντος (epil. 1920 C4).

[4] Epil. 1920 C9. Τὸ μὲν [ποσόν] ἐξ ἐχόντων [Migne hat unrichtig ἐξεχόντων] θέσιν, τὸ δὲ οὐκ ἐξ ἐχόντων [Migne ἐξεχόντων] θέσιν [addatur τὰ μόρια πρὸς ἄλληλα].

schwinden, das Zusammenhängen der Teile (συνέχεια ἀλληλοῦχος). Fehlt eines dieser Stücke, dann liegt nicht ein ποσὸν θέσεως, sondern ein ποσὸν τάξεως vor. Sonach ist z. B. die Zeit ein ποσὸν τάξεως, weil die Teile der Zeit zwar nach Porphyr aneinanderhängen, aber nicht nebeneinander bestehen bleiben (οὐδὲν γὰρ ὑπομένει μόριον Porph. in Categ. IV 1, pag. 104). Diese Gedanken finden sich bei Leontius, wenn auch nur ganz nebenher, so doch noch deutlich erkennbar wieder. Das ποσὸν τάξεως wird trig. cap. 1912 D erwähnt.[1] An die Zeit als ποσὸν τάξεως dachte er auch, als er folgenden Vergleich niederschrieb: die Menschwerdung ist eine Einigung; diese ἕνωσις gehört nicht zu den Dingen, die werden und dann nicht mehr sind, wie das z. B. bei der Zeit der Fall ist nach den Aussagen der Philosophen.[2]

Neben dem eigentlichen ποσόν kennt Leontius auch das ποσόν per accidens. Wie wir schon sahen (§ 5), fallen auch für Leontius Wörter wie größer, kleiner, die in erster Linie eine Beziehung (πρός τι) ausdrücken, in die Kategorie des ποσόν. Doch müssen wir noch für einen Augenblick der Zahlenphilosophie des Leontius unsere Aufmerksamkeit widmen, da Leontius dem ποσὸν ἀριθμοῦ eine ziemlich eingehende Untersuchung widmet. Leontius ward dazu veranlaßt durch Severus und seine Anhänger, die aufs heftigste die Zahl zwei in der chalcedonensischen Glaubensformel bekämpften. Wer von zwei Naturen in Christus spricht, so sagten sie, hat Christus geteilt. Daraus schloß Leontius, daß die Severianer den Zahlen eine trennende Kraft zuschrieben. Vielleicht hat auch der eine oder der andere Severianer behauptet, daß gezählte Dinge auch notwendig geteilte Dinge seien, und daß man geeinte Dinge nicht zählen dürfe. Leontius setzt sich mit dieser Schwierigkeit prinzipiell in der Epilysis auseinander (1920 A ff.). Er unterscheidet die relative und die absolute Zahl. Die absolute Zahl (ἁπλῶς ἀριθμός), d. h. die reine Zahl ohne Beziehung zu einem gezählten Gegen-

---

[1] Trig. cap. 1912 D: [Τὸ ποσὸν] καὶ ἀπὸ τάξεως, οἷον πρὸ τοῦ δὲ καὶ μετ' ἐκεῖνο καὶ ἀπ' ἀρχῆς καὶ ὕστερον.

[2] Epil. 1933 C 9. Οὐ γάρ ἐστιν ἡ ἕνωσις ὡς τῶν γενομένων καὶ μηκέτι ὄντων φύσις, ὁποίαν εἶναι τὴν τοῦ χρόνου φασίν.

stand, hat weder trennende noch einigende Kraft, sie verhält sich vielmehr gleichgültig gegen *συνάπτειν* und *διαιρεῖν*. Wenn man aber z. B. sagt: zwei und zwei ist vier, dann werden die Zahleinheiten geeinigt. Wenn man umgekehrt sagt: vier besteht aus zwei und zwei, dann werden die Zahleinheiten getrennt. Die relative Zahl (*ὁ δὲ ἐν σχέσει καὶ πράγμασι θεωρούμενος*) drückt ebenfalls keine Trennung der gezählten Quantitäten aus. Man kann ebensowohl geeinte Dinge zählen (10 Ellen Holz) als voneinander getrennte Quantitäten (10 Scheffel Korn). Die Zahl hat weder die Aufgabe noch die Fähigkeit, die gezählten Quantitäten zu einigen oder zu trennen; sie drückt die Größe der Quantität aus (1920 B C). Ebensowenig wie Hände, Füße, Wangen usw. des Individuums dadurch, daß man sie zählt, zu getrennten, selbständigen Hypostasen werden, ebensowenig werden die Naturen Christi durch den Zusatz *δύο* hypostasiert (trig. cap. c. 30).

3. *Ποῖον*. Die von Aristoteles unterschiedenen vier Arten von Qualitäten (categ. 8ᵃ 25. Ammon. in categ. 81) lassen sich bei Leontius nachweisen: Gelegentlich erwähnt er *σχῆμα* und *χρῶμα* als notwendige Qualitäten der Körper. Der Name *ποιότης*, der von Plato nur für körperliche Eigenschaften im Gebrauche war, wurde von Aristoteles auf psychische Qualitäten ausgedehnt (Am. in categ. 81, 13). So finden wir im Anschluß an Aristoteles auch bei Leontius Wissenschaft und Tugend als *ποιότητες* der Seele bezeichnet (libri tres 1277 D9). — Eine zweite Art der Qualitäten bilden nach Aristoteles die Potenzen (*δυνάμεις*). Leontius kommt öfters namentlich auf die menschlichen Fähigkeiten und Kräfte zu sprechen, wie wir im folgenden Paragraphen sehen werden. — Auch von den Leidqualitäten (*παθητικαὶ ποιότητες*) ist bei Leontius öfters die Rede (1284 D12. 1305 A). Das Wort *πάθος* ist dabei im weitesten Sinne gebraucht zur Bezeichnung jeder Veränderung. Leontius hat diese *παθητικαὶ ποιότητες* in aktive und passive, in Veränderung bewirkende und Veränderung erleidende Qualitäten eingeteilt. — Die letzte von Aristoteles erwähnte Qualität, der habitus (*ἕξις*) und sein Gegensatz, die Privation (*στέρησις*), werden von Leontius in

der Epilysis behandelt (1937 B). Zur Privation gehören nach Leontius vier Stücke a) die Anlage (τὸ πεφυκὼς δέχεσθαι). Der Mensch ist der Flügel nicht beraubt, weil sie nicht zu seiner Physis gehören. b) Der rechte Ort (ἐν ᾧ πέφυκεν τόπῳ). Der Vogel kann in der Luft fliegen; wenn er im Wasser nicht fliegen kann, so ist das kein Mangel. c) Die rechte Zeit (ἐν τῷδε τῷ χρόνῳ). Vor Ausbildung der Flügel darf man das Nicht-Fliegenkönnen keine privatio nennen. d) ὡς πέφυκεν. Ein Vogel kann natürlich nur mit Hilfe der Flügel fliegen. Wenn er ohne den Gebrauch der Flügel nicht fliegen kann, dann bedeutet das keinen Mangel.[1]

Die Qualitäten können im einzelnen Individuum zu- und abnehmen. Ein Mensch kann niemals mehr oder weniger menschliche Natur erlangen, wohl aber kann er z. B. in der Tugend Fortschritte oder Rückschritte machen. Dieser aristotelischen Regel (cat. 10ᵃ 26) gedenkt auch Leontius (lib. tres 1284 A5).

4. *Πρός τι.* Auf die Betrachtung des Begriffes der Relation wurde Leontius in ganz besonderer Weise hingelenkt. Denn im Mittelpunkt seines theologischen und spekulativen Interesses stand ja eine Relation, die Beziehung des Logos zur menschlichen Natur Christi. Leontius löst seine Aufgabe, indem er eine Beziehung der ταυτότης ὑποστάσεως und der ἑτερότης φύσεων annimmt und begründet; nebenher weist er die zu eng gefaßte Beziehung der Monophysiten (ἕνωσις συγχυτική) und die ἕνωσις σχετική der Nestorianer als christologische Irrtümer zurück. Da wir auf diese Dinge noch genauer eingehen müssen (§ 10 u. öfter), so genügen hier einige allgemeine Bemerkungen. Leontius nennt die termini relationis ἄκρα, ἀκρότητες (1288 C, 1304 B). Viele Dinge kann man an und für sich und in ihren Beziehungen betrachten, so z. B. die Zahl (S. 74), ferner das ὅλον und τέλειον (1289 A. 1281 C). Die menschliche Seele ist zugleich Teil und Ganzes, vollkommen und unvollkommen; sie ist vollkommen, weil ihr keine zu ihrer Natur notwendige Bestimmung fehlt; dagegen ist sie unvollkommen, weil sie nicht der ganze Mensch,

---

[1] Ähnliche Ausführungen Arist. categ. 12ᵃ 29. Ammon. in Cat. 96.

sondern nur ein Teil des Menschen ist. Besonders oft gedenkt Leontius der wechselseitigen Abhängigkeit der Relation. Das eine Relativum kann als solches nicht existieren ohne die Existenz des anderen. Ohne Sohn ist niemand Vater.[1]

5. Leontius kommt des öfteren auf die Gegensätze *ἐναντία, ἀντικείμενα*) zu sprechen. Bei dem strengen Gegensatz schließen sich die Glieder vollständig aus wie positiver und negativer Satz: z. B. Petrus ist ein Mensch, Petrus ist kein Mensch, oder Paulus ist ein Apostel, Paulus ist kein Apostel (trig. cap. c. 18).[2] Wenn der eine Satz wahr ist, ist notwendig das Gegenteil falsch (epil. 1940 A2). Bei einem weniger strengen Gegensatz können die Glieder des Gegensatzes zu gleicher Zeit wahr sein. So sind nach Leontius beide Sätze wahr: Christus ist in zwei Naturen und Christus ist eine fleischgewordene Natur des Logos; denn die Prädikate der beiden Sätze sind keine *ἐναντία* im strengen Sinne, sondern *διαφορά*; sie drücken dieselbe Sache jedesmal anders aus (trig. cap. c. 18, vgl. auch epil. 1940 A2). Wichtig ist für die Theologie des Leontius das Verhalten von Hypostase und Natur den Gegensätzen gegenüber. Die Hypostase kann zu gleicher Zeit Gegensätze in sich vereinigen, während in der Natur Gegensätze immer nur nacheinander, niemals gleichzeitig wirklich (*ἐνεργείᾳ*) sein können. Daher definiert er die Natur des Menschen geradezu: *ζῷον θνητὸν λογικὸν τῶν ἐναντίων ἀνὰ μέρος δεκτικόν*.[3]

6. Da Aristoteles in seinen Kategorien vor den eigentlichen Kategorien eine Reihe logischer Erörterungen bringt, wollen auch wir einige bisher noch nicht behandelte Logica

---

[1] Trig. cap. c. 9: *Εἰ ἡ ἕνωσις καὶ τὰ ἡνωμένα τῶν πρός τι· τὰ δὲ πρός τι καὶ ἀεὶ ἅμα, ἅμα οὖν καὶ ἀεὶ ἡ ἕνωσις καὶ τὰ ἡνωμένα· εἰ δὲ τὰ ἡνωμένα παύεται, καὶ ἡ ἕνωσις ἅμα παύεται.* Vgl. auch epil. 1933 C2.

[2] *Μηδέποτε συναληθευούσης τῆς ἀντιφάσεως κατὰ τὴν λογικὴν ἀπόδειξιν* (epil. 1940 A2). — *Τὰ κυρίως ἀντικείμενα ὅλην τὴν ἀπόφασιν καθ' ὅλης τῆς καταφάσεως ἀντιστρέφουσιν* (trig. cap. c. 18). Ein *ἀντιστρέφειν* von Begriffen liegt vor, wenn sie sich vollständig decken, und wenn infolgedessen in einem Satze Subjekt und Prädikat beliebig umgestellt werden können, ohne daß der Sinn sich ändert (Porph. in categ. 60.)

[3] Epil. 1945 B, vgl. epil. 1944 B.



an dieser Stelle erörtern. Leontius unterscheidet einen eigentlichen und einen uneigentlichen Gebrauch der Worte. Bei dem eigentlichen Gebrauch (*κυρίως, ὁριστικῶς, συνωνύμως*) wird nicht nur das Wort, sondern auch der Begriff des Wortes seinem ganzen Inhalte nach von mehreren Dingen in gleicher Weise ausgesagt. Der uneigentliche Gebrauch (*σύγχρησις*) ist ein mannigfacher; Leontius nennt die Metapher, die Homonymie und die Antistrophe (1924 D).[1] Bei dem uneigentlichen Gebrauche wird ein Wort auf begrifflich verschiedene Dinge übertragen (1924 D). Bei sorgfältigen Untersuchungen, namentlich bei dogmatischen Abhandluugen soll man Homonymien vermeiden und die Worte nur so gebrauchen, wie die in ihnen ausgesprochenen Begriffe es verlangen. Man soll namentlich nicht mit den Worten *ὑπόστασις* und *πρόσωπον* den Begriff des Wortes *φύσις* verbinden, und, wie Cyrill und Athanasius es zuweilen getan haben, von *δύο ὑποστάσεις* Christi reden (l. c.).

Ein von Leontius oft gebrauchtes Wort ist *ὅρος*. Ammonius unterscheidet scharf zwischen *ὅρος* und *ὁρισμός*. *Ὅρος* bedeutet bei ihm den sprachlichen Terminus, während *ὁρισμός* die Definition bezeichnet (in Isag. 88. 2. in Cat. 11). Bei Leontius findet sich diese Unterscheidung nicht; er kennt, soviel ich gesehen habe, nur das Wort *ὅρος*, das bald terminus (1908 A9), bald Definition bedeutet (1281 D4). Zu den Bestandteilen der Definition äußert er sich gelegentlich einmal: Sie soll nur wesenhafte Merkmale enthalten (*τῶν γὰρ ὧν οὐκ ἄνευ καὶ μόνον λόγον ἐπέχουσιν*). Zeit und Ort der Dinge gehören nicht in eine Definition hinein (lib. tres 1281 D4; vgl. Amm. in Isag. 67, 14).

In der Epilysis beschreibt er auch den Zirkelschluß. Er ist eine *ἀπόδειξις διάλληλος*, d. h. die erste Behauptung wird durch eine zweite, die zweite wiederum durch die erste bewiesen. Wer Zirkelschlüsse macht, tut etwas Ähnliches wie jener Erzähler, der für die Wahrheit seiner Berichte sich nur auf sich selbst berufen kann. Er sagt nichts weiter

[1] Epil. 1924 D: *κατὰ μεταφορὰν καὶ ὁμωνυμίαν καὶ ἀντιστροφὴν καὶ ἑτέρους τρόπους*. Die *ἀντιστροφή* ist in diesem Zusammenhang eigentlich befremdlich.

als: Meine Erzählung ist deshalb wahr, weil ich die Wahrheit erzählt habe.[1]

§ 9. Anthropologisches.

Die Psychologie spielt in der Theologie des Leontius eine wichtige Rolle, da nach Analogie der psychologischen Vorstellungen eine Reihe wichtiger christologischer Formeln gebildet sind, so vor allem die *δύο φύσεις* in einer Hypostase; die Worte *ἀσυγχύτως* und *ἀνελλειπῶς* stammen aus der Psychologie; auch der Gedanke von den *δύο τελείαι οὐσίαι* in einem einzigen *τέλειον* in Christus beruht auf anthropologischen Vorstellungen. Deshalb wollen wir die nicht allzureichen psychologischen Abschnitte des Leontius sammeln, ordnen und erklären.

1. Der Mensch besteht aus Leib und Seele (lib. tres 1296 C8), die Seele ist eine *οὐσία ἀσώματος καὶ αὐτοκίνητος* (l. c. 1281 B12). Aus der Unkörperlichkeit und Selbstbewegung der Seele folgt ihre Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit (B13). Auch vom Körper getrennt, hat die Seele ihr eigenes Leben (B11). Im Begriff der Seele liegt nicht die Beziehung zum Körper; die Vereinigung mit dem Körper ist der Seele nicht natürlich (*φυσικῶς*);[2] diese Einigung erfolgt nicht ohne göttliche Macht. Wie alle Elemente, so hat nach Leontius auch die Seele einen natürlichen Trieb zur Hypostasierung. Bei der Vereinigung der Seele mit dem Leibe tritt keine Vermischung ein, d. h. die Seelensubstanz wird nicht aus einem unsichtbaren und unsterblichen Wesen in ein sichtbares und sterbliches Wesen verwandelt (lib. tres 1281 A). Doch erhält die Seele durch die Einkörperung eine Begrenzung. Eine andere Begrenzung liegt

[1] Epil. 1921 D: *Ἡ διάλληλος καλουμένη ἀπόδειξις διαβέβληται παρὰ τοῖς ἀποδεικτικοῖς λόγοις· ὅμοιον γάρ τι ποιεῖ τῷ ἀποφαινομένῳ εἶτα μάρτυρα τοῦ λόγου ἑαυτὸς ἑαυτὸν προϊσχομένῳ καὶ τὸ ἀξιόπιστον ὅτι αὐτὸς ἔφα ἔχειν κελεύοντι.* Vgl. Amm. in Isag. 74, 9: *Διάλληλος δεῖξις διαβέβληται παρὰ τοῖς φιλοσόφοις . . . τὰ αὐτὰ τῶν αὐτῶν σαφέστερά τε ποιεῖ καὶ ἀσαφέστερα.*

[2] Epil. 1940 B5. *Οὐδὲ τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς τὴν πρὸς τὸ ἑαυτῆς σῶμα συνάφειαν φυσικῶς πάσχειν ἄνευ τῆς θείας δυνάμεως λέγειν ἀνέξομαι κτλ.*



in ihrem Sein (περιγέγραπται τῷ λόγῳ τῆς ὑπάρξεως). Durch diese Umgrenzungen unterscheidet sie sich von dem göttlichen λόγος ἀπερίγραπτος (lib. tres 1285 A. 1284 C). —Von dem Körper gibt Leontius zwei Definitionen: der Leib des Menschen ist ihm ein nach drei Richtungen hin Ausgedehntes oder ein psychischer Organismus, der die Potenz zu leben hat (τὸ τριχῇ διάστατον und φυσικὸν ὀργανικὸν δυνάμει ζωὴν ἔχον lib. tres 1281 C). Er besteht aus gleichnamigen und ungleichnamigen Teilen: zu den letzteren gehören Kopf, Hände und Füße; diese bestehen wieder aus Knochen, Fleisch und νεῦρα (Muskeln). Fleisch, Knochen und Muskeln sind zusammengesetzt aus den vier Elementen, die Elemente aus Materie und Form (lib. tres 1296 D).

Leontius gibt auch eine Einteilung der Seele in ihre Teile oder Kräfte. Die Frage, ob man nur von μέρη oder nur von δυνάμεις der Seele reden müsse, oder ob ein Teil der in der Seele vorhandenen Entitäten δυνάμεις, dagegen ein anderer μέρη genannt werden müsse, will er nicht näher untersuchen. Auch an der Frage, wie die sinnliche Wahrnehmung (αἴσθησις) sich zur Phantasie verhalte, geht er vorüber. Das Problem, ob die geistige Seele (λογικὸν πνεῦμα) eine von der vegetativen und animalischen Seele verschiedene Substanz sei, wird von ihm nur nebenher erwähnt, ohne daß er sich nach einer Seite hin entscheidet (lib. tres 1296 D). Die Seele besteht nach Leontius aus einer vernünftigen Usie und einer unkörperlichen Qualität (οὐσία λογικὴ καὶ ποιότης ἀσώματος). Sie hat drei Hauptteile:[1] a) Das ἡγεμονικόν

---

[1] Joh. Damasc., Frag. Pandect. M. 95, 226 hat Leontius libri tres 1296 C sqq. fast wörtlich ausgeschrieben. Doch hat er auch die in Klammer gesetzten Worte, die bei Leontius fehlen: ἐπὶ μὲν τῆς ψυχῆς οὐσία λογικὴ καὶ ποιότης ἀσώματος [ἔχουσα ἐν αὐτῇ νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ λόγον], ὧν τὸ μὲν ἡγεμονικόν, τὸ δὲ θυμικόν, τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν κτλ. Bei Joh. Damasc. fehlt an dieser Stelle das δραστικόν. Doch ist das δραστικόν de fide orth. l. II. c. 22 (M. 94, 941 A) definiert als ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον und unter dem θυμός behandelt, Hier (l. II. c. 22) teilt er die Seelenkräfte im engsten Anschluß an Ammonius in Erkenntnis- und Lebenskräfte (γνωστικαὶ καὶ ζωτικαί). Der Erkenntniskräfte gibt es fünf: νοῦς, διάνοια, δόξα, φαντασία, αἴσθησις. Νοῦς, διάνοια, δόξα entsprechen wohl dem ἐννοητικόν, διανοητικόν, δοξαστικόν des Leontius,

(1296 D) oder λογιστικόν (1285 A) mit fünf Unterteilen, dem ἐννοηματικόν, intellectus, für unmittelbare Evidenz, dem διανοητικόν für diskursives Denken, dem μνημονευτικόν Gedächtnis, βουλευτικόν für Überlegung, und δοξαστικόν [?]. b) Der zweite Hauptteil der Seele, das θυμικόν (1296 D) oder θυμοειδές (1285 A) hat zwei Unterteile, nämlich das ὀρεκτικόν, ein Strebevermögen, und ein nicht näher zu bestimmendes Vermögen, das nach cod. Vat. ἐκκλητικόν, nach cod. Phill. 1484 und nach Joh. Damasc. Fragm. Pandect. 95, 226 ἑλκτικόν, nach Turrianus eine potentia, quae declinat [ἐκκλιτικόν?] darstellt. c) Der dritte Hauptteil der Seele ist das ἐπιθυμητικόν, das Begehrungsvermögen, mit dem ἀμυντικόν zur Wahrung der Unversehrtheit der Person und dem δραστικόν zur Schaffung des Lebensunterhalts.

Von Naturkräften (δυνάμεις φυσικαί) erwähnt Leontius kurz vier, über die die Schüler der Ärzte viel philosophierten: die δύναμις ἑλκτική, καθεκτική, ἀλλοιωτική, ἀποκριτική (lib. tres 1296 D). Nach Johannes Damascenus (l. c. M. 94, 928 D) sind diese vier Kräfte Teilkräfte der Ernährungskraft, des θρεπτικόν oder φυτικόν.[1] Die δύναμις ἑλκτική ist die Fähigkeit, Nahrung aufzunehmen, die καθεκτική die Fähigkeit, sie festzuhalten, die ἀλλοιωτική die Fähigkeit, sie in die Säfte des Körpers zu verwandeln, die ἀποκριτική die Fähigkeit, Stoffe auszuscheiden.

Neben der angeführten Einteilung der Seelenkräfte in den lib. tres adv. Nest. et Eutych. hat Leontius eine andere

---

während die zwei letzten Kräfte nicht übereinstimmen. Entspricht das δοξαστικόν des Leontius der δόξα des Damascenus, dann ist δόξα unser Meinung, eine Überzeugung auf Gründe hin, die die Furcht des Irrtums nicht ausschließen, das δοξαστικόν eine Potenz zur Bildung solcher opiniones probabiles: Ἐκ δὲ φαντασίας γίνεται δόξα, εἶτα ἡ διάνοια, ἀποκρίσασα τὴν δόξαν εἴτε ἀληθής ἐστιν εἴτε ψευδής, κρίνει τὸ ἀληθές (de fide orth. l. c. 2, c. 22). — Johannes Damascenus kann in vielen Fällen als Kommentator der bei Leontius nur kurz erwähnten Anschauung gelten. Zu θυμός vgl. de fide orth. l. II. c. 16, zu φανταστικόν l. c. c. 17, zu αἴσθησις l. c. c. 18, zu μνημονευτικόν l. c. c. 20, zu ἀσώματος, στοιχεῖα, δυνάμεις ἄλογοι ibid. M. 94, 925 A. 928 C. D.

[1] Darum ist wohl auch bei Leontius δυνάμεις φυτικαί statt φυσικαί zu lesen.

aus Basilius (c. Eunom. l. I. M. 29, 521) herübergenommene Einteilung der Erkenntniskraft (*ἐπίνοια*) in *ἐπέννοια* oder *ἐπενθύμησις* und *διάνοια* (epil. 1932 A). Die *ἐπέννοια* ist die analysierende Tätigkeit der Erkenntnis, die tiefer in ihr Objekt eindringt und dabei erkennt, daß viele Dinge, die anfangs einheitlich erschienen, aus vielen und mannigfachen Teilen zusammengesetzt sind. Dagegen ist die *διάνοια* die kombinierende Tätigkeit des menschlichen Erkennens, die die Elemente der sinnlichen Erfahrung willkürlich zusammensetzt zu Dingen, die nie und nirgends existieren. Durch diese Tätigkeit der *διάνοια* entstanden die ideae fictitiae, Hippokentauren, Sirenen und andere Gestalten der Fabel. Dieser Abschnitt der Epilysis über die *ἐπίνοια* läuft neben den in den drei Büchern gegebenen Ausführungen einher, ohne sich organisch mit dem dort über das *λογιστικόν* Gesagten verbinden zu lassen.

Eigentümlich berührt es uns, daß in der von Leontius gegebenen Einteilung der Seelenkräfte der Wille (*βούλησις*) keine Stelle gefunden hat. Doch darf man daraus nicht schließen, daß Leontius keinen Willen angenommen hat. Zunächst kann man an die von Leontius angenommenen zwei Kräfte, an das *θυμικόν* und *ἐπιθυμητικόν* erinnern, in denen wir zwei charakteristische Äußerungen menschlichen Wollens erblicken. Im Kampfe mit den Aphthartodoketen aber spricht Leontius auch ausdrücklich von dem freien Wollen. Es ist nach ihm die Fähigkeit, sich ganz aus sich für oder gegen eine Sache zu entscheiden; er leitet es her aus der *ψυχὴ λογική*.[1] Im Anschluß daran erklärt er, daß das Wollen, wie überhaupt jede menschliche Tätigkeit, aus drei Ursachen hergeleitet sein kann, aus der natürlichen Potenz und dem natürlichen Habitus (*φυσικὴ ἐνέργεια*), aus einer über dem Menschen liegenden Potenz (*ἐνέργεια ὑπὲρ φύσιν*), aus der menschlichen Potenz, aber gegen die von der Natur ihr vorgezeigte Ordnung (*ἐνέργεια παρὰ φύσιν*). Dieses widernatürliche Handeln ist Sünde, während das übernatürliche Handeln

[1] Lib. tres 1332 D9: *Ὅτι τὸ βούλεσθαι καὶ μὴ βούλεσθαί ἐστιν λογικῆς ψυχῆς, περὶ ἣν ἡ αὐτεξουσιότης τε καὶ ἡ ἐφ' ἑκάτερα τοῦ θέλειν ῥοπὴ θεωρεῖται.*



den Menschen über sich selbst emporhebt, ähnlich wie das Holz über seine Naturkräfte erhoben wird, wenn der Künstler ein Musikinstrument daraus macht (1333 A B C). Diesen höheren Einfluß nennt Leontius das θεῖα πάσχειν (lib. tres 1285 A6). Wenn der Mensch diese göttliche Einwirkung erleidet, dann wird sein Verstand einzigartig erleuchtet, er erhält Einsprechungen ohne Dunkel; das Begehrungsvermögen wird mit göttlicher Liebe erfüllt und der Mut (θυμοειδές) in derselben Richtung gespannt. Doch nicht nur die göttliche Inspiration ist in der Sprache des Leontius ein πάσχειν, sondern jede Veränderung des Menschen; jeden Zustand, den er erfährt, nennt Leontius πάσχειν. Geburt, Wachstum, Krankheit, Hunger, Durst und viele andere Zustände sind πάθη (lib. tres 1344 B. 1345 B). Leiden bezeichnet für Leontius demnach den Gegensatz zum Tun (ποιεῖν). Um das πάσχειν der Seele zu erklären, nimmt Leontius in der Seele passive Potenzen an (παθητικαὶ δυνάμεις). Dieselben sind der Seele angeboren und nicht durch den Einfluß des Körpers auf die Seele entstanden. Darum kann die Seele auch leiden, wenn sie von dem Leibe getrennt ist (lib. tres 1284 D).

Was über die Verbindung von Leib und Seele bei Leontius sich findet, ist im vorhergehenden schon fast alles erwähnt. Wenn wir es kurz zusammenfassen, dann ergibt sich: Leib und Seele sind zwei vollkommene Naturen τελεῖαι οὐσίαι, φύσεις (lib. tres 1281). Sie existieren aber nicht in individueller Besonderung, sondern in innigster Verbindung miteinander. Diese Verbindung entspringt aber nicht einer natürlichen Hinneigung, einem Bedürfnis der Seele, sondern der göttlichen Allmacht (S. 79). In der Verbindung mit dem Leibe hat die Seele nichts von ihrer Vollkommenheit verloren, insbesondere ist sie nicht körperlich (1281 A) leidensfähig (1284 C D) und sterblich (1281 A) geworden. Allerdings greifen körperliche Leiden auch auf die Seele hinüber, aber nur deshalb, weil die Seele von Natur aus leidensfähig ist (1285 A). Auch zieht der Leib den Menschen zur Erde hin. Demgegenüber aber muß die Seele die ihr eigenen Kräfte zur Herrschaft über den Leib ausbilden. Denn nur ein Verlangen ist gut und ewig, das Verlangen nach der

Wahrheit. Wer die Seelenkräfte beschmutzt, ist lasterhaft und unwissend (1285 B). Leib und Seele bilden zusammen eine Hypostase. Man nennt den Menschen auch *μία φύσις*. Doch ist dieser Sprachgebrauch nach Leontius eine Synekdoche, denn Leib und Seele sind *δύο φύσεις*; doch findet er seine Erklärung darin, daß es eine allgemeine Menschennatur gibt, an der die einzelnen Individuen partizipieren. Wenn man von einer Natur des Petrus spricht, so wird dadurch nach Leontius in keiner Weise die innere Einheit von Leib und Seele bezeichnet, sondern ein partitives Verhältnis: Petrus ist ein Individuum, das die menschliche Natur besitzt (vgl. lib. tres 1289 B ff.). Das Verhältnis von Leib und Seele wird von Leontius einmal als Enhypostasie beschrieben (lib. tres 1280 B). Freilich hat er sich nicht darüber geäußert, ob nach seiner Anschauung die Seele im Leibe existiert oder der Leib in der Seele. Die Ähnlichkeit der Enhypostasie mit der Enhypostasie der menschlichen Natur Christi in der Hypostase des Logos wäre am besten gewahrt, wenn die Seele den Leib in sich aufgenommen hätte. Die neuplatonische Psychologie, aus der die meisten Begriffe der Psychologie des Leontius stammen, lehrte auch, daß der Leib in der Seele existiere. Nach Nemesius[1] lehrte Ammonius Sakkas, daß die Seele bei der Verbindung mit dem Leibe unvermischt bleibe (*ἀσυγχύτως ἥνωται τῷ σώματι ἡ ψυχὴ . . . ἀσύγχυτος μένει*). Und Numenius berichtet als Anschauung des Ammonius Sakkas, daß die Seele nicht im Leibe wie in einem Gefäße sei, sondern vielmehr der Leib in ihr; sie sei dem Leibe nicht räumlich gegenwärtig, sondern nur dadurch, daß sie sich zu ihm wende (*τῇ σχέσει καὶ τῇ πρός τι ῥοπῇ καὶ διαθέσει*). Auch nach Gregor von Nyssa durchdringt die Seele dynamisch den Leib, und der Leib ist in der Seele (de opif. hom. c. 11). Leontius hat sich, wie schon gesagt, nicht darüber geäußert, ob die Seele das *κατέχον* oder das *κατεχόμενον* ist. Es scheint aber, daß die Ausführungen über das durch die Einkörperung erfolgte *περιγράφειν* der Seele darauf hinweisen, daß die Seele das

[1] Vgl. E. Zeller, Ammonius Sakkas u. Plotinus. Archiv für Gesch. der Phil., Berlin 1894, S. 309. 298.

κατεχόμενον ist (S. 79). Aber die psychologische Vorstellung der Verbindung von Leib und Seele wurde in die Christologie übertragen, als die Väter noch mit den Neuplatonikern die Seele als *κατέχον*, Gefäß des Leibes, auffaßten (§ 18). Wir können hier dieselbe Beobachtung machen, wie bei den Ausdrücken *ἀφορίζειν*, *χωρίζειν*, die bei Leontius individualisieren bedeuten. Sie gehen im letzten Grunde auf die platonischen Vorstellungen von den präexistierenden Usien zurück, von denen ein Teil durch höhere Gewalt losgerissen und zur Erde verurteilt wird. Freilich hat Leontius in diesem letzten Falle die neuplatonischen Vorstellungen fallen lassen, aber die Terminologie beibehalten (S. 87).

§ 10. Theologisch-philosophische Begriffe.

Die Väter der Kirche haben bei der spekulativen Durchdringung der Geheimnisse, namentlich der Trinität und Ökonomie einige Begriffe gebildet, die zwar in der Philosophie ihre Analogien, aber keine sie vollständig deckende Begriffe haben. Es sind insbesondere folgende vier: *φύσις*, *ὑπόστασις*, *ἐνυπόστατον*, *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*.

1. Die Natur. Das Wort *φύσις* kommt von *φύειν* wachsen und bezeichnet das *πεφυκέναι*, d. h. Gewachsensein (1944 A9); die Natur ist identisch mit *οὐσία*, die das *εἶναι* oder *ὑπάρχειν* bezeichnet (1273 A. 1309 B. 1277 D). Jede Hypostase hat eine Physis oder Usie, doch ist die Natur nicht Hypostase (1280 A). Die Natur hat den Begriff des Seins, nicht den des Fürsichseins (1280 A6). Sie bezeichnet das *κοινόν*, das die Einzeldinge eines *εἶδος* gemeinsam haben (1924 A10); ihre Definition deckt sich mit dem *εἶδος*; sie bezeichnet nicht ein Individuum, sondern ein *εἶδος* (1280 A). Die ihr eigentümlichen Merkmale sind dieselben wie die der res universalis (1280 A1. 1945 A). Sie bezeichnet im eigentlichen Sinne das *τέλειον*, niemals das Fürsichbestehen der Dinge (1945 A). Wenn man alle *ἴδια φύσεως* vereinigt, so entsteht keine Hypostase (*ὅ τινος*), sondern ein Etwas im Besitz der Hypostase (*τί ἀπό τινος*). Die Natur tritt uns in den Einzelindividuen entgegen; die gemeinsame Natur ist der bestimmende Grund, weshalb wir die Individuen als

Einheit erfassen (1917 A). Sie wird begrifflich unverändert (ὁ αὐτὸς λόγος) von vielen ausgesagt, und die vielen Einzeldinge nehmen an ihr teil (μετέχειν 1917 B). Sie ist in den Hypostasen (l. c.). Doch können in einer Hypostase mehrere Naturen vereinigt sein, wie z. B. im Menschen (1280 B), wodurch dann keine neuen Hypostasen entstehen, sondern nur alte Hypostasen geändert werden (1929 A13. 1917 C).

Gegensätze können in ein und derselben Natur zu gleicher Zeit nicht wirklich (κατ' ἐνέργειαν) sein. Doch nimmt die Natur Gegensätze ἀνὰ μέρος auf (1944 A. B). Sie ist Prinzip der Tätigkeit, die aus ihren δυνάμεις oder ἕξεις stammt (1353 A6); neben dem natürlichen Handeln aber gibt es im Menschen noch ein widernatürliches (παρὰ φύσιν) und übernatürliches Handeln (ὑπὲρ φύσιν 1333 A). Die vollkommenen Naturen können von ihrem wesentlichen Bestande nichts verlieren, auch wenn sie sich mit anderen Naturen verbinden. So hat z. B. der Logos bei der Menschwerdung τὰ τῆς φύσεως behalten (1341 D6); er ist unversehrt geblieben ἐν τοῖς κατὰ φύσιν (1336 D). Doch gibt es auch eine Vermengung (σύγχυσις) von Naturen; bei der σύγχυσις entsteht eine neue, dritte Natur, die den ursprünglichen Naturen nicht gleicht, aber von jeder etwas angenommen hat (1905 B).

Es gibt Worte, die die Natur bezeichnen, z. B. Mensch, Pferd, Rind, wie es auch nomina hypostatica gibt, z. B. Petrus, Paulus, Johannes (1912 A). Setzt man eine Zahl zu φύσις, dann drückt man dadurch das ἑτερογενές der Naturen aus. Darum ist es arianisch, in der Trinität drei Naturen zu zählen, weil kein ἑτερογενές in Gott vorhanden ist. Dagegen ist es notwendig, in Christus zwei Naturen zu zählen, weil Gottheit und Menschheit ἕτερον und ἕτερον sind (1920 D. 1921 A).

Der Terminus ὁμοούσιος drückt die Einheit der Natur aus, bedeutet aber niemals die Identität der Hypostasen. Umgekehrt bezeichnet ἑτερούσιος eine Verschiedenheit der Naturen, aber keine Trennung der Hypostasen (1908 D; passim). Insbesondere kann man von einer Natur in drei Fällen reden: a) bei dem εἶδος; b) bei Individuen, die unter ein εἶδος fallen (μετέχειν εἴδους); c) bei einer Mischung

verschiedenartiger Naturen zu einer Mischnatur (*σύγχυσις ἑτεροειδῶν* 1292 B11). Eine Natur ist nicht notwendig eine Hypostase (1292 C); ja keine einzige Natur ist in nur einer Hypostase verwirklicht, sogar die göttliche Natur existiert in drei Hypostasen, die menschliche in unzähligen Individuen (1941 C). Beim Menschen spricht man von einer Natur wegen der Beziehungen des Individuums zum *εἶδος* (*μετέχειν εἴδους* 1289 D). Die Beziehung des Individuums zum *εἶδος* heißt bei Leontius auch *συμπληρεῖν τὴν φύσιν* (1292 C), während umgekehrt die Natur alle Individuen derselben Art umschließt (*περιλαμβάνειν* 1945 B2).

2. Die Hypostase steht zur Natur in einem unvollkommenen Gegensatz. Sie bezeichnet die Natur im Zustande der Existenz, nicht mehr in der Möglichkeit, zur Existenz zu gelangen. Aber sie bezeichnet das Existieren als ein selbständiges, nicht das Existieren in einem anderen als Accidens oder als Teil oder nach Art eines Teiles (*τὸ καθ' ἑαυτὸ εἶναι* 1280 A6). Sie kennzeichnet ein Individuum (*τοῦ τινος δηλωτική* 1280 A8); sie ist immer Natur, aber nicht umgekehrt; vielmehr können verschiedene Naturen in einer Hypostase vereinigt sein (1280 A14); so ist es z. B. im Menschen. Hypostase bezeichnet primär und schlechthin nicht das *τέλειον* (1924 A), auch nicht das *τό τι* (1924 A14), sondern das *ἓν ἀριθμῷ, ἴδιον* (1924 A), *διῃρημένον καὶ καθ' ἑαυτὸ ὑπάρχον* (1917 D). Das Verhältnis der Hypostase zur Natur wird oft als ein *χωρίζειν, διαιρεῖν, ἀφορίζειν* bezeichnet.[1] Die Bezeichnung beruht auf der Vorstellung, daß die Natur oder das *εἶδος* ein Ganzes bildet, zu dem jede Natur vor ihrer individuellen Besonderung oder ihrer Hypostasierung gehört. Durch die Annahme individueller Merkmale trennt sie sich von diesem *κοινόν*. Durch Teilung einer Hypostase können aus einer Hypostase mehrere entstehen. So sind Leib und Seele nach der Trennung durch den Tod

[1] [Ἡ ὑποστάσις] *τὸ ἴδιον χωρίζει ἀπὸ τοῦ κοινοῦ τοῖς ἀφοριστικοῖς σημείοις* (1928 C); *ἡ ὑπόστασις πρόσωπον ἀφορίζει τοῖς χαρακτεριστικοῖς ἰδιώμασιν* (1277 D); *τὸ ἰδίως ἀφοριστικὸν ἑκάστου ὑπόστασιν τοῦ τινος χαρακτερίζει* (1928 C6); *τοῦ κοινοῦ τὸ ἴδιον ἀποδιαστέλλεται* (1280 A); etc.



zwei Hypostasen; sie vereinigen sich aber wieder zu einer Hypostase bei der Auferstehung (1941).

Leontius gebraucht als gleichbedeutend mit *ὑπόστασις* die Namen *ἄτομον*,[1] *ὑποκείμενον* (1305 C), *ὁ ἐπὶ μέρους, μερικός* (1289 D); auch *πρόσωπον* hat keinen von *ὑπόστασις* differenzierten Sinn. Die Hypostase kann im Gegensatze zur Natur zu gleicher Zeit und in demselben Subjekte (*ὁμοῦ καὶ ἐν ταὐτῷ*) *ἐναντία* aufnehmen (1944 B). Sie wird charakterisiert durch die Summe der Accidentien (1945 B).

3. Zwischen Hypostase und Accidens gleichsam in der Mitte liegt das *ἐνυπόστατον*. Das *ἐνυπόστατον* ist eine Physis, aber eine Physis, die in einer Hypostase existiert; es hat die Möglichkeit, selbständig und für sich zu existieren, aber in Wirklichkeit existiert es in einem anderen. Es ist nicht ohne Hypostase (*ἀνυπόστατον*) wie die Accidentien und die *ποιότητες ἐπουσιώδεις*; es ist aber auch nicht selbständig wie die Hypostase, für sich, von anderen getrennt (1277 D). Das *ἐνυπόστατον* ist also kurz eine inexistierende Usie. Als Beispiele der Inexistenz erwähnt Leontius namentlich das vom Feuer durchglühte Eisen (1300 B. C)[2] und die Vereinigung von Leib und Seele im Menschen.

4. Die *ἕνωσις*. Mehr als die Philosophen hatten die Schriftsteller der christlichen Kirche Veranlassung, über den Begriff der *ἕνωσις* Untersuchungen anzustellen, da ja das Geheimnis der Menschwerdung als eine besondere Art der *ἕνωσις* sich darstellt, nämlich als *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*. In der Epilysis nennt Leontius eine ganze Reihe von Ver-

---

[1] *Ἄτομον* heißt die Hypostase, weil sie nicht mehr in species zerlegt werden kann (Ammon. in Isag. 63, 11 sqq. hier finden sich auch noch andere Erklärungen); *ὑποκείμενον* als Subjekt der Accidentien, *μερικόν* im Gegensatz zum *εἶδος*, das als Ganzes gedacht ist, dessen Teile die einzelnen Hypostasen bilden.

[2] Das glühende Eisen ist stehendes Beispiel der Stoiker, um das Verhältnis zwischen Leib und Seele zu veranschaulichen. Sie hielten die Seele für ein Feuer oder ein *πνεῦμα*. Vgl. E. Zeller, l. c. S. 210 Anmerkung. — Für die Bedeutung von *ὑπόστασις*, *φύσις*, *ἐνυπόστατον* ist das aus de sectis entnommene Fragment M. 86, II 2012 C4 sqq. wichtig; es zeigt, daß diese Worte auch noch andere als die von uns umschriebenen Bedeutungen bei den Vätern gehabt haben.

einigungen: *ἢ οὐσιώδης ἢ σχετικὴ καὶ ἢ κατὰ παράθεσιν ἢ μῖξιν ἢ σώρειαν ἢ ἁρμονίαν ἢ κόλλησιν ἢ σύγχυσιν ἢ φύρσιν ἢ οὐκ οἶδα ἅστινας ἑτέρας κτλ* (1925 C). Leontius fügt keine Erklärung zu den einzelnen Namen hinzu; doch liest sich der kleine, unter dem Namen des hl. Maximus (91, 213) und unter dem des hl. Johannes Damascenus gehende Traktat (95, 232) de modis unionis wie ein Kommentar zu dieser Epilysisstelle: *σώρεια* ist eine Vereinigung trockner Dinge, wie der Weizenkörner, *κρᾶσις* (die hier bei Leontius fehlt; sie steht 1285 A) von flüssigen Dingen, *φύρσις* von Trocknem und Feuchtem (Erde und Wasser), *μῖξις* von mehlartigen Dingen, *σύγχυσις* von zusammengeschmolzenen Dingen (Silber und Gold, Wachs und Pech), *ἁρμονία* von Steinen, *παράθεσις* von Brettern, *κόλλασις* (fehlt bei Maximus und Joh. Damasc.) ein Zusammenleimen. Leontius nennt auch die Verbindung von Leib und Seele *κρᾶσις* (1285 A), während diese bei Joh. Damasc. und Maximus *σύνθεσις* heißt. Über allen *ἑνώσεις* steht die einzigartige in Christus, die *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*.

In seinem ersten Werke, den lib. tres, holt Leontius noch viel weiter aus, um zum Begriffe der hypostatischen Vereinigung zu gelangen. Alle Dinge, so erklärt er, sind zu einer Einheit verbunden; sie unterscheiden sich aber auch durch charakteristische Besonderheiten. Die Einheit der Dinge wird durch die Universalien, die Verschiedenheit durch spezifische Unterschiede (*εἰδοποιαὶ διαφοραί* 1301 D4) bewirkt.[1] Es gibt eine doppelte *ἕνωσις* und *διάκρισις*: Dinge, die zu einem *εἶδος* vereinigt sind (z. B. Menschen), sind getrennt durch ihre Hypostasen; dagegen sind die Hypostasen (*ἓν ἀριθμῷ*) in verschiedene *εἶδος* getrennt (l. c.). Leontius will damit wohl den epil. 1928 B C klarer ausgeführten Gedanken ausdrücken, daß die Hypostasen aus

---

[1] Der Text dieser Stelle ist korrupt. Ich ergänze die in Klammer stehenden Worte aus cod. Phill. 1484. Die lat. Übersetzung Turrians stimmt mit cod. Phill. überein: *Πάντα τὰ ὄντα συνῆπται ἀλλήλοις ταῖς καθ' ὅλου κοινότησιν καὶ πάλιν διῄρηται ἀπ' ἀλλήλων ταῖς εἰδοποιοῖς διαφοραῖς, καὶ οὐδὲ ταῖς ἕνωσι [τὸ διακεκριμένον συγχέουσιν, οὐδὲ ταῖς διακρίσεσιν] τὸ ἡνωμένον χωρίζουσιν* (lib. tres 1301 D4).



mehreren Naturen zusammengesetzt sind, wie etwa der Mensch aus Leib und Seele. Die Hypostasen haben entweder eine *ἁπλῆ ἕνωσις καὶ διάκρισις* oder eine *σύνθετος ἕνωσις* und *διάκρισις*. Die einfache Vereinigung und Trennung schließt Leontius aus dem Rahmen seiner Untersuchungen aus; die *σύνθετος ἕνωσις* aber wird von ihm definiert als wesenhafte Beziehung verschiedener Naturen.[1]

Was aber versteht Leontius unter der *ἕνωσις* und *διάκρισις ἁπλῆ*, und was unter der *σύνθετος ἕνωσις καὶ διάκρισις*? Loofs[2] nimmt eine Textkorruption an und bringt mit Hilfe einer Konjektur Sinn in den Text. Der Sinn befriedigt indes wenig; dazu weisen weder cod. Vatic. noch cod. Phill., noch Turrianus an dieser Stelle auf eine Lücke hin. Wir müssen deshalb auf Grund des vorhandenen Textes, den wir als echt annehmen, die Stelle zu verstehen suchen. Die *ἁπλῆ ἕνωσις* scheint uns nun eine Vereinigung aus einfachen Teilen zu sein, die *ἕνωσις σύνθετος* eine Vereinigung aus zusammengesetzten Teilen. Die Vereinigung des Menschen aus Leib und Seele ist eine *ἕνωσις σύνθετος*, weil nach Leontius Leib und Seele *σύνθετα* sind; dagegen ist die Zusammensetzung des Leibes aus den vier Elementen eine *ἕνωσις ἁπλῆ*, weil die Elemente einfache Körper sind. Diese Erklärung empfiehlt sich durch Einfachheit und Klarheit;

---

[1] *Οὐσιώδεις σχέσεις τῶν ἑτεροειδῶν* 1304 A8; sie kann verschiedene Namen haben: *σύνθεσις, συμπλοκή, κρᾶσις, ἢ ὅπως ποτὲ φιλὸν καλεῖν* (l. c.).

[2] Loofs S. 67. „Den oben zitierten Absatz vermag ich in dem vorliegenden Texte nicht zu verstehen. Doch glaube ich ihn richtig deuten zu können, wenn ich 1304 A1 u. 2 die gesperrt gedruckten Worte für ausgefallen ansehe: *Καὶ τῶν ἡνωμένων μὲν τοῖς εἴδεσιν, διῃρημένων δὲ ταῖς ὑποστάσεσιν, καὶ τῶν ἡνωμένων ταῖς ὑποστάσεσιν, διῃρημένων δὲ τοῖς εἴδεσιν τὰ μὲν ἁπλῆν ἔχει τὴν ἕνωσιν καὶ τὴν διάκρισιν, τὰ δὲ σύνθετον*. Der Ausfall dieser Worte ist bei ihrer Ähnlichkeit mit den vorhergehenden nicht auffällig. Der ziemlich simple Sinn der stelzbeinigen Sätze ist alsdann: *ἕνωσις* und *διάκρισις* kommt in zweifacher Art vor: 1. *ἕνωσις τοῖς εἴδεσιν, διάκρισις ταῖς ὑποστάσεσιν*, 2. *ἕνωσις ταῖς ὑποστάσεσιν, διάκρισις τοῖς εἴδεσιν*. Im ersteren Falle ist die *διττὴ σχέσις*, d. h. das Verhältnis von *ἕνωσις* und *διάκρισις* ein einfaches, im letzteren Falle entstehen *σχέσεις* der Zusammensetzung: *σύνθεσις, συμπλοκὴ κτλ.*"

zudem werden bei Heraklian von Chalcedon, den wir als eine Quelle des Leontius nachgewiesen haben, die *στοιχεῖα* als erste und einfache Körper (*πρῶτα καὶ ἁπλᾶ σώματα*) bezeichnet.[1] Auch Leontius versteht unter den *ἁπλᾶ σώματα* (lib. tres 1296 D8) die vier Elemente, aus denen alle Naturdinge zusammengesetzt sind. Sie heißen einfache Körper im Gegensatz zu den aus ihnen zusammengesetzten Körpern (*συγκρίματα* 1928 B), obschon sie selbst wieder in *εἶδος* und *ὕλη* zerfallen. Natürlich kommt auch der Materie und Form der Name *ἁπλαῖ οὐσίαι* zu (Ammon. in categ. 35, 18. Arist. cat. 2ª 11).[2]

Von der ersten, einfachen *ἕνωσις* der Dinge aus den vier Elementen will Leontius nicht sprechen, um nicht wichtigere Untersuchungen indes zu versäumen. Er behandelt nur die zusammengesetzte *ἕνωσις*, d. h. jene Art der Einigung, wo aus zusammengesetzten Dingen neue Zusammensetzungen erfolgen. Diese *ἕνωσις σύνθετος* kann in zweifacher Weise gedacht werden, je nachdem die termini unionis in und durch die Vereinigung ihre wesenhaften Eigentümlichkeiten einbüßen oder nicht (1304 B2). Geht in den zur Vereinigung gebrachten Naturen eine substantielle Veränderung vor sich, dann haben wir die *σύγχυσις* oder die *ἕνωσις συγχυτική* (1304 D1). Als Beispiel dieser *σύγχυσις* führt er die Vermengung von Wasser und Erde (1304 D) und das Gefrieren des Wassers zu Eis an (trig. cap. c. 17). Übrigens böten die Tätigkeiten des Schmelzens und Scheidens, wie sie Handwerker, Ärzte und Künstler vornehmen, eine Menge von Beispielen für die *σύγχυσις* (1305 A). Sie ist nur möglich, wenn die zu einigenden Substanzen veränderliche Qualitäten besitzen (*ποιότητες παθητικαί*). Sind diese Qualitäten

[1] Die aus den vier Elementen zusammengesetzten Körper werden von ihm *σύνθετα* genannt (*τὰ μετὰ τὰ πρῶτα καὶ ἁπλᾶ σώματα, ἅπερ σύνθετα καλοῦμεν κτλ.* Vgl. Mai, Doctrina l. c. p. 60).

[2] Ammonius versteht unter *οὐσίαι ἁπλαῖ, μέρη ἁπλᾶ* auch einmal logische Teile (*μέρη νοητά*). So sind nach ihm *λογικόν* und *θνητόν οὐσίαι ἁπλαῖ*, aus denen der Mensch entsteht; sie heißen *μέρη νοητά* im Gegensatz zu den *μέρη αἰσθητά* des Menschen, d. h. Händen, Füßen, Haupt usw. (Vgl. Ammon. in cat. 47, 2; 45, 17.) Leontius scheinen diese Gedanken ferne zu liegen.



nur an einer Substanz vorhanden, dann treten die Einwirkungen der σύγχυσις auch nur an dieser zutage. Haben aber beide Substanzen veränderliche Qualitäten, dann wirkt die eine auf die andere verändernd ein (ἀντιπεπόνθησις 1305 A). Doch ist eine substantielle Veränderung beim Zusammentreten zweier Naturen keine unbedingte Notwendigkeit. So vereinigen sich Docht und Flamme, Holz und Feuer, Luft und Wasser, vor allen Dingen auch Leib und Seele, ohne eine σύγχυσις zu erleiden (1304 B C). Zu dieser letzten Art von ἕνωσις gehört auch die einzigartige Verbindung des Logos mit einem menschlichen Leib und einer menschlichen Seele (1305 B C).

Viertes Kapitel.

Die Polemik des Leontius von Byzanz.

---

§ 11. Die Nestorianer bei Leontius. Theodor von Mopsvestia.

Die Polemik des Leontius richtet sich sowohl gegen die Nestorianer als gegen die Monophysiten, zwei Gegner, die er mit einem Worte Enantiodoketen nennt. Sie lehren zwar gerade entgegengesetzte Irrtümer; aber trotzdem gehören beide zu den Doketen. Denn die Nestorianer können nur scheinbar von der Gottheit Christi reden, während bei den Eutychianern sich die Menschheit Christi in ein Phantasma auflöst (lib. tres 1275). Dem Nestorianismus entspricht auf trinitarischem Gebiet der Arianismus; denn beide Irrlehren beruhen auf einer Überspannung der Verschiedenheit (*διαφορά*). Arius hat, um drei göttliche Hypostasen unterscheiden zu können, die Natur Gottes in drei Usien geteilt; so hat Nestorius umgekehrt die eine Hypostase Christi in zwei Hypostasen zerrissen, um zwei Naturen auseinanderhalten zu können. Des Eutyches Lehre hat Beziehungen zu Sabellius. Wie Sabellius in der Trinität den Begriff der Einheit überspannte, so hat es Eutyches in der Inkarnation getan. Um der Einheit Christi willen hat er die zwei Naturen Christi zu einer einzigen vermengt (l. c. 1275). An einer anderen Stelle (lib. tres 1388 D) führt Leontius den Ursprung des Nestorianismus auf Paul v. Samosata zurück.

Die Kenntnis der nestorianischen Irrlehre besaß Leontius aus eigener Erfahrung; war er doch selbst in seiner Jugend Nestorianer gewesen. „Als glaubwürdiger denn alle

darf ich mich vielleicht bezeichnen, so daß ich Glauben finde für das, was ich sage, und ich imstande bin, jene Gottlosen zu beschämen, wenn anders sie sich noch schämen können. Denn Erfahrung, sagt man, ist zuverlässiger als Belehrung durch Worte“ (lib. tres 1300 C). Wegen seiner persönlichen Erlebnisse ist es ihm auch möglich, ein so anschauliches Bild von dem heimlichen und heuchlerischen Treiben der Nestorianer zu geben. Unter dem Drucke der kirchlichen Verdammung, in der Angst vor den Verfolgungsdekreten der Kaiser leben sie nur in aller Heimlichkeit ihren nestorianischen Anschauungen. Sie behüten aufs sorgfältigste die Bücher, die ihre häretischen Anschauungen vertreten. Nur mit großer Mühe konnte Leontius später, als er nicht mehr zu ihnen hielt, in den Besitz des Buches De incarnatione von Theodor von Mopsveste gelangen (lib. tres 1384 B). Wenn sie jemanden zum Proselyten machen wollen, dann stellen sie sich so, als ob sie Anhänger des Chalcedonense wären, sprechen in den verehrungswürdigsten Ausdrücken von den hl. Vätern, verurteilen den Nestorius. Aber gleichzeitig geben sie dem Neuling nestorianische Schriften in die Hand, ohne den Namen des Verfassers zu nennen. Wenn dieser nach dem Verfasser fragt, dann sagen sie: Lies zunächst einmal, dann wirst du erkennen, wie groß und herrlich diese Väter sind, deren Namen du Elender bisher nicht einmal hast nennen hören (1361 B). So nützen sie die Unerfahrenheit und Unwissenheit der Menschen zur Proselytenmacherei aus. Doch auch andere wenig ehrenvolle Mittel sind ihnen recht: Um Mönche zu gewinnen, machen sie sich über Fasten, Nachtwachen und Einsamkeit lustig, versprechen Ämter und Geschenke und andere Ehren und Vorteile (1361 sq.). In einem Falle, wo einer der Ihrigen unter die orthodoxen Kleriker einer Kirche aufgenommen worden war, rieten sie ihm sogar, in dieser Doppelstellung zu verharren. Sie machten zur Beruhigung seines Gewissens die Unterscheidung zwischen amtlicher und persönlicher Meinung: Betrachte den Klerus wie ein Heer, in dem du dienest, die Kirche wie das Prätorium; aber bei uns lebe deinen inneren Glaubensüberzeugungen (1364).

Da Nestorius von der Kirche verurteilt war, sagten die Nestorianer ihm wenigstens nach außen hin Valet (1361 D). Dagegen beriefen sie sich auf Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsveste, deren Lehre von der Kirche noch nicht verurteilt war (1361 D). Leontius unternimmt nun den Nachweis, daß Theodor von Mopsveste und Diodor von Tarsus Häretiker sind, daß namentlich Theodor von Mopsveste viel schlimmer als Nestorius sei.[1] Er beginnt die Darstellung der Irrlehren oder, wie er sagt, der Blasphemien Theodors mit dem charakteristischen Satze: „Nicht um euch zu Schülern dieser Gottlosigkeit zu machen, sondern um euch von dem Schrecklichen zu befreien, habe ich mich zu dieser Darstellung herbeigelassen, denn ich fliehe ja selbst diese Irrtümer. Mit lauter Stimme rufe ich euch allen zu: Fliehet, o fliehet diese jähen Abhänge und Schluchten, fliehet weit weg; vor diesen Büchern, die voll sind von jeder Gottlosigkeit, ergreifet die Flucht“ (1365 A B). Dann beginnt er die Aufzählung einer Reihe von Irrtümern Theodors über Kanon, Schöpfung, Sündenfall, Sünde und Inkarnation. Auf das Geheimnis der Menschwerdung beziehen sich die Thesen 10. 18. 24. 30—37 im dritten Buche adv. Nest. et Eutych. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Irrlehre des Nestorius schon vollkommen ausgebildet bei Theodor vorliegt. Christus ist nach Theodor Sohn Gottes *κατ᾽ ἀξίαν καὶ ἐνέργειαν*. Gott macht ihn aller Ehren des natürlichen Sohnes Gottes teilhaftig und erhebt ihn zum Organe seiner göttlichen Taten, auch des Weltgerichtes.[2] Dieser Sohn Gottes wurde von Theodor in das Nizänische Glaubensbekenntnis an vierter Stelle aufgenommen (These 18). Maria ist nicht

[1] Leontius hält sich Theodor von Mopsveste gegenüber von schlimmen Verdächtigungen nicht frei. Die ganz hervorragende polemische Tätigkeit des Theodor gegen Apollinarismus, Manichäismus usw. charakterisiert Leontius also: „Nachdem du dir vorgenommen hattest, die Wahrheit zu bekämpfen, und du sahst, daß du dein Vorhaben nicht anders ausführen konntest, hast du die Aufschrift (sc. deiner Bücher) „Krieg gegen die Wahrheit“ in jene andere umgewandelt: „Krieg gegen die Häretiker“ (1376 B).

[2] Leontius, These 30; vgl. dazu Theodor v. Mopsv., De incarn. 66, 972. 989. 992.



Gottesgebärerin (These 10). Der Zweck der Menschwerdung ist zwar die Erlösung; aber um diesen Zweck zu erreichen, hat Gott absichtlich die Sünde Adams herbeigeführt (These 24). Auch über das Leben Jesu hatte Theodor ganz eigene Anschauungen. Der Herr wurde nach ihm von vornehmen Eltern geboren (These 31), erst bei der Taufe von aller Sünde gereinigt (These 35); auch nach der Taufe blieb er noch der Gefahr zur Sünde ausgesetzt; ja, sein Tod wurde von Gott beschleunigt, damit er nicht in Sünden falle oder im Guten nachlasse (These 35). Bei der Versuchung in der Wüste wußte er nicht, wer ihn versuche (These 32). Am Ölberge überfiel ihn eine solche Todesangst, daß er erst nach einer langen Ermahnung des Engels bereit war, in den Tod zu gehen (These 37). Nur ungern ließ er sich kreuzigen; er starb nicht nur für fremde Sünden, sondern auch, um sich durch seinen Tod den Zugang zur Herrlichkeit und zu der Rechten des Vaters zu verdienen (These 36).

Rügamer (l. c. S. 90 f.) hat den Versuch gemacht, aus den Thesen gegen Theodor positive Bestimmungen für die christologischen Anschauungen des Leontius zu gewinnen. „Leontius," so schreibt er, „denkt sich offenbar die Seelenleiden in zu beschränktem Maße bei Christus vorhanden. Denn gegen Theodor von Mopsveste erhebt er einen Vorwurf daraus, daß dieser lehrte, Christus sei mehr von Seelenleiden als von körperlichen Schmerzen bedrängt worden." Dann behauptet Rügamer noch, Leontius sei durch diese Beschränkung der Seelenleiden mit sich selbst in Widerspruch geraten. Aber so leicht dürfen wir bei Leontius keine Widersprüche annehmen; wir müssen vielmehr durch einen Vergleich der Behauptung Theodors mit der These des Leontius zu eruieren suchen, was Leontius bei Theodor als anstößig und falsch empfand:

Theodor, De incarn. 66, 992.	Leontius 1373 C.
Πλέον γὰρ ὀχλεῖτο καὶ ἠγωνίζετο πρὸς τὰ ψυχικὰ ὑπὲρ τὰ τοῦ σώματος· τὰς ἡδονὰς ἐχειροῦτο τῷ κρείττονι λογισμῷ.	*Πλέον γὰρ ὀχλεῖτο πρὸς τὰ ψυχικὰ ὑπὲρ τὰ κτλ.*

Da Leontius die Worte *καὶ ἠγωνίζετο* ausläßt, so folgt daraus, daß er nicht das *πλέον ἀγωνίζεισθαι* der Seele Christi, sondern nur das *πλέον ὀχλεῖσθαι* verwarf; anstößig war ihm die Vorstellung, daß Jesus die Seelenleiden wie eine drückende Last empfand, der er sich gerne entledigt hätte. Im zweiten Teile der obigen Stelle (*τὰς ἡδονὰς κτλ*) scheint Leontius zu tadeln, daß Theodor in Christus Begierden annahm, die Christus durch Gründe der Vernunft zügeln mußte.[1] Allerdings macht eine Stelle auf den ersten Blick den Eindruck, als ob Leontius nur geringe oder keine Seelenleiden in Christus angenommen habe: *Δέδοικε θάνατον ἡμᾶς τυπῶν ἐν ἑαυτῷ* (These 37). Dieses *τυπῶν* heißt aber nicht, Christus habe Gefühle der Todesangst nur äußerlich dargestellt, ohne sie innerlich zu haben, wie etwa ein Schauspieler es tun mag. Leontius sagt auch gar nicht *δειλίαιαν τυπῶν*, sondern *ἡμᾶς τυπῶν ἐν ἑαυτῷ*, und fährt fort *καὶ λύων ἡμῶν ἐν ἑαυτῷ τὴν δειλίαν*. Somit enthält diese Stelle den soteriologischen Gedanken: Für uns hat der Herr die Todesangst ausgestanden. Um uns vom Tode, dem bitteren Tyrannen der Menschen zu befreien, hat er dieses wunderbare, unbegreifliche Schauspiel wirklicher Todesangst uns gegeben (These 37). Doch ging diese Furcht nicht bis zur Feigheit, wie Theodor es wollte, so daß der Herr auf dem Punkte gewesen, feige zu fliehen, wenn nicht der tröstende Engel erschienen wäre, und ihm eine lange, von Theodor nachgedichtete Ermahnung gegeben hätte. Diese Stärkung durch den Engel müsse man, so erklärt Leontius, im Anschluß an Cyrill v. Alexandrien als einen herrlichen Lobgesang auf den Sieg Christi über den Tod ansehen (These 37).

Fragen wir nach der dogmengeschichtlichen Bedeutung des Buches gegen Theodor von Mopsveste, dann müssen wir ihm eine hervorragende Stellung anweisen in der Aktion gegen Theodor von Mopsveste, die schließlich zu dessen

[1] Theodor v. Mopsveste polemisiert in dieser Stelle gegen die Apollinaristen. Nicht der Logos, so führt Theodor aus, hat die *ἡδονή* unterdrückt, sondern die menschliche Seele; hätte die Gottheit diesen Kampf geführt, dann hätten wir Menschen keinen Gewinn; uns mußte eine menschliche Seele von unseren Leidenschaften erlösen.

Verurteilung auf dem Konzil zu Konstantinopel führte (553). Die Aktion gegen Theodor von Mopsveste ist von Leontius nicht begonnen worden, wenn auch seine Tätigkeit zur endgültigen Verurteilung Theodors viel beigetragen zu haben scheint. Die Anfänge des Kampfes gegen Theodor liegen hundert Jahre früher. Schon bald nach dem Konzile von Ephesus (431) hat Rabulas, Bischof von Edessa, einen Vorstoß zur Verurteilung Theodors gemacht.[1] Es gelang ihm auch, Cyrill von Alexandrien und Proclus von Konst. für den Kampf zu gewinnen. Doch wurde infolge des entschiedenen Eintretens des Johannes von Antiochien und seiner Suffragane für Theodor der Kampf gegen Theodor eingestellt. Der Kaiser erklärte, er werde niemals seine Hand dazu bieten, jene Lehrer zu verurteilen, die im Frieden mit der Kirche entschlafen seien (Mansi V 1009). Doch waren damit die Akten über Theodor nicht endgültig geschlossen. Um seinen Namen scharten sich die Nestorianer, seine Schriften wurden ihr Evangelium (Thes. 1. 5. M. 86, 1360. 1361). Theodor, so erklärten sie, ist niemals von der Kirche verurteilt worden; seine Lehren sind also orthodox (l. c. 1381). Sie fertigten sogar, ähnlich wie es schon die antiochenische Synode vom Jahre 435 getan hatte (Mansi V. 1183. 1184), ein Florileg an, um zu beweisen, daß die großen Lehrer und Väter der Kirche dieselben christologischen Ausdrücke und Wendungen gebrauchten, die man bei Theodor als Nestorianismus erklärte. Leontius lag dieses Florileg vor, und ein Bruchstück ist uns durch ihn gerettet. Wir wollen es, soweit es möglich ist, wiederherstellen. Es enthielt folgende Zitate:[2] 1. Serapion Thmuensis: *ὁ θεὸς ἄνθρω-*

---

[1] Leontius l. III. adv. Nest. et Eutych. Thes. 43, vgl. Hefele, Konzgesch. II². 285 ff.

[2] Libri III. 1377 D: *Καὶ προφέρουσιν ἡμῖν Σεραπίωνος μὲν τὸ ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον περιεβάλετο, Βασιλείου δὲ τὸ ὁ θεόφορος ἄνθρωπος.* Illud utrumque ex Gregoriis, quorum alter quidem dixerit *θεὸς λέγοιτο ἂν οὐ τοῦ Λόγου, τοῦ ὁρωμένου δέ, τοῦ δὲ φάσκοντος καὶ τοῦ δούλου τοὺς μώλωπας περὶ ὃν ὁ δεσπότης. Τῶν δὲ λοιπῶν Πατέρων τοιαῦτά τινα περιονυχίζοντες ἀποξέουσιν λεξείδια· οἷόν ἐστιν καὶ τὸ ἀνέλαβε, καὶ προσείληφε καὶ ἐνεδύσατο, καὶ τὸ διπλοῦς*

πον περιεβάλετο; es ist in den uns erhaltenen Werken Serapions (M. P. gr. 40), soviel ich sehen konnte, nicht mehr vorhanden. 2. Basilius: *ὁ θεόφορος ἄνθρωπος.* Tatsächlich hat Basilius diese Formel nicht gebraucht. Doch hat Theodoret von Cyrus in der Polemik gegen Cyrills anathema V. (vgl. M. 76, 420) behauptet, Basilius habe in libro de Spiritu sancto, in expositione Ps. 50 Christus einen *ἄνθρωπος θεόφορος* genannt. Die Expos. in Ps. 50 ist uns nicht erhalten; in libro de Spiritu sancto sagt Basilius *ἡ θεόφορος σάρξ* (c. 5. n. 12. M. 32, 85 C).[1] 3. Gregorius Nazianz.: *θεὸς λέγοιτο κτλ* orat. 30. n. 8. (M. 36, 113 A = Leontiusflorileg n. 22). 4. Gregorius Nyssenus: *τοῦ δούλου τοὺς μώλωπας*, contra Eunom. l. 5. (M. 45, 705 D = Leontiusflorileg n. 26). 5. Cyrillus Alexandr.: *τὰς ὑποστάσεις* scholia (M. 75, 1381 A = Leont. n. 80); anath. III. (M. 77, 120). 6. Cyrillus Alex.: *τὸν ἐκ Μαρίας ἄνθρωπον, τὸν ἐκ παρθένου ναόν* in Ioann. (M. 73, 161 = Leont. n. 77); thesaur. (M. 75, 361).

Die übrigen Zitate des Florilegs sind von Leontius nur angedeutet; leider gestattet diese schwache Andeutung nicht, sie mit Sicherheit zu identifizieren. Sie enthielten Formeln wie *ἀνέλαβε, προσείληφε, ἐνεδύσατο, διπλοῦς γὰρ ἦν* (Cyrillus Hierosol. or. IV. catech. M. 33, 468 A5), *καὶ ὅσα τοιαῦτα.* Das angebliche Zitat aus Basilius (n. 2) weist uns mit Deutlichkeit darauf hin, daß wir die Quelle für das Florileg zugunsten Theodors von Mopsveste in den Florilegien zu suchen haben, die Theodoret von Cyrus im Kampfe gegen die Anathematismen Cyrills gebrauchte. Leider sind uns dieselben nicht erhalten.[2]

γὰρ ἦν, καὶ ὅσα τοιαῦτα τῆς διαφορᾶς ὄντα δηλωτικὰ τῶν οὐσιωδῶς ἠνωμένων φύσεων τοῦ Χριστοῦ. Ἐπὶ πᾶσιν δὲ Κυρίλλου τὰς ὑποστάσεις, καὶ τὸν ἐκ Μαρίας ἄνθρωπον, καὶ τὸν ἐκ παρθένου ναόν.

[1] Diesen Nachweis verdanke ich Herrn Prof. Diekamp. *Ἡ θεόφορος σάρξ* als Ausdruck Basilius' des Großen ist auch durch Maximus Confess. bezeugt in den Scholia in libr. de coelesti hierarchia c. 6. n. 1 (M. 4, 68 A); homo deifer findet sich zweimal im Florileg. Gelasian. als Ausdruck des Eustathius Antiochenus (Thiel, Epist. Braunsberg 1868. n. 18).

[2] Spuren des Florilegs zugunsten Theodors von Mopsveste, das die Synode von Antiochien im Jahre 435 zusammenstellte, sind uns erhalten

§ 12. Leontius und die Aphthartodoketen.

Als[1] der Patriarch Severus von Antiochien im Jahre 518 wegen seiner monophysitischen Anschauungen von seinem Patriarchenstuhle vertrieben worden, fand er in Alexandrien eine Zufluchtsstätte. Hier traf er mit dem ebenfalls flüchtigen Bischof Julian von Halikarnaß zusammen. Ihre anfängliche Freundschaft ging allmählich in Feindschaft über (Theod. Raith., De incar. 91, 1497), als ein tiefgreifender Unterschied ihrer christologischen Anschauungen ihnen zum Bewußtsein kam. Ein Mönch, so erzählt Liberatus, fragte den Severus, ob man den Leib Christi vergänglich oder unvergänglich nennen müsse. Nach Theodor von Raithu lautete die Frage genauer, ob der Leib des Herrn stets unvergänglich gewesen sei, oder erst später (nach der Auferstehung) es geworden sei, ob vom ersten Augenblick der Einigung an die wesentlichen Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur aufgehoben worden seien oder nicht (91, 1497 C). Severus sagte, die hl. Väter hätten ihn vergänglich genannt. Als einige Alexandriner das hörten, fragten sie Julian, der das Gegenteil behauptete. Leontius[2] knüpft an diesen Zwist mit

in dem Schreiben der Synode an Cyrill (Mansi V. 1184). Es weist folgende Namen auf: Athanasius, Basilius, Gregorius uterque, Amphilochius, Theophilus, Cyrillus Alex., Procli epist. ad Armenos, Meletius, Florianus, Occidentales. Dieses Florileg hatte dieselbe Tendenz wie das Leontius vorliegende, nämlich zu zeigen, daß alle genannten Väter ähnliche Ausdrücke wie Theodor v. Mopsveste gebrauchten; wolle man ihn als Häretiker verurteilen, dann müsse man auch die genannten Väter verdammen. Diesen Gedanken greift auch Facundus von Hermione auf in seiner Defensio trium capitul. Das Florileg des Facundus ist uns erhalten (M. P. lat. 67, 528 sqq.).

[1] Literatur: Liberati Breviar. M. P. lat. 68, 1033; Leontius, Lib. tres, lib. II 86, 1315; De sectis, actio X 86, 1315; Evagrius, Hist. eccl. l. III. c 23; l. IV. c. 4; Theodor. Raith., De incar. 91, 1497; Victor. Tunn., Chronicon (Monum. Germ. auct. antiquiss. XI. pgg. 195. 199. 200); Marcellini comitis chronicon, ibid. pg. 98. Vgl. außerdem Bardenhewer, Patrologie (Freib. 1901) S. 470. 482.

[2] *Σευῆρος ὀψὲ μέν, ὅμως δὲ οὖν ᾔσθετο ἑαυτοῦ . . . ἀναγκασθεὶς διαφοράν τε καὶ ἰδιότητας ὁμολογῆσαί τε καὶ κηρύξαι* (lib. tres 1317 D). *Ἃ γὰρ οὐκ ἄν τις αὐτοὺς πρὸ τούτου εἰπεῖν ἔπεισε, ταῦτα νῦν ἡ πρὸς τοὺς οἰκείους δυσμένεια ὁμολογῆσαι ἠνάγκασεν* (ibid. 1317 C).

Julian eine Änderung der Christologie Severs. Von jetzt ab habe er den Unterschied zwischen göttlichen und menschlichen Eigentümlichkeiten in Christus anerkannt, wozu ihn früher niemand habe bewegen können. Dieser Standpunkt bedeute zwar eine Annäherung an das Chalcedonense, sei aber eine Halbheit. Diese Darstellung des Leontius ist sicher falsch. Denn schon bei seiner Inthronisation steht Severus auf dem Standpunkte des Henotikons des Kaisers Zeno, zu dem er sich ausdrücklich bekennt. Das Henotikon aber spricht schon von unterschiedenen Eigentümlichkeiten, von einer doppelten Wesensgleichheit Christi.[1] Insbesondere hat Severus die Korruptibilität des Leibes Christi schon als Patriarch von Antiochien gelehrt, was aus einer in der Kirche zu Antiochien gehaltenen Homilie De beata Virgine Maria aufs klarste hervorgeht: „Sic nimirum Christi corpus rationali anima praeditum, nostro generi nostraeque naturae consubstantiale est; in hoc tamen differens, quod ea corruptione, quam peccatum gignit immune invictumque est, quia de Virgine conceptum fuit, et cum Verbo Spiritu sancto operante copulatum: ‚qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius.' Sicut autem arcae lignum, quamquam imputribile et integrum, nihilominus sectile lignum dicitur et incendio habile, ita purissimum Christi corpus, etsi neque peccato obnoxium neque mananti ab eo corruptione, capax tamen patiensque fuit cruciatuum, verberum, caedis, mortis, atque aliarum passionum eiusmodi: nisi enim ita se habuisset, haud esset mortem expertum, qua illum profligavit, qui imperium mortis tenebat. Sed tamen ad sepulchrum usque inferosque delatum, nullam ab his corruptionem passum est, propter suam divinam a mortuis resurrectionem. Hinc patet, Christi corpus . . . ei vero corruptioni fuisse ideoneum, quam mors et sepultura parit, a qua tamen adeo non fuit detentum, ut eam potius

---

Αὐτοῦ δ' ἂν εἴη σοφίας . . . δύο παραιτούμενον φύσεις ὁμολογεῖν, δύο λέγειν ἰδιότητας (ib. 1317 D).

[1] *Ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν.* Evag. schol., Hist. eccl. l. III. c. 14. M. P. gr. 86, II. 2624.



destruxerit propter suam cum Verbo Dei coniunctionem" (Mai, Spicil. Rom. tom. X. pars I. pg. 216, Romae 1844).

Wenn wir die Anschauungen Julians von Halikarnaß kennen lernen wollen, dürfen wir nicht die Darstellung des Leontius (l. II. contra Nest. et Eut.) zur hauptsächlichsten Quelle der Darstellung machen, wie dies Krüger[1] getan zu haben scheint. Der von Leontius bekämpfte Aphthartodoket ist ein übergelaufener Orthodoxer, den der Klang des Wortes *ἀφθαρσία* (lib. tres 86, 1320 B C) und die Liebe zum Herrn zu dem Glauben verführte, der Logos habe dem Leibe Christi im Augenblicke der Inkarnation die *ἀφθαρσία σώματος* verliehen; dann aber habe der Logos die mit seiner Einwohnung notwendig verbundene *ἀφθαρσία* wiederum insoweit aufgehoben, daß der Herr wirkliche Leiden erdulden konnte. Der ganze Gegensatz zwischen Leontius und dem von ihm bekämpften Aphthartodoketen beruht darin, daß Leontius in ganz korrekter Weise die Leidensfähigkeit des Leibes Christi als einen natürlichen, wenn auch freiwillig übernommenen Zustand ansah, während sein Gegner das eigentlich Normale in der Impassibilität Christi erblickte, so daß das tatsächliche Leiden nur durch Wunder möglich wurde. Der normale Zustand des Gottmenschen ist nach ihm der Zustand der Verklärung, während die Leidensfähigkeit nur durch ein Wunder möglich wurde, das die verklärenden Wirkungen des Logos zurückdrängte (1333 D).[2] Es gab unter den Freunden des Aphthartodoketen bei Leontius auch solche, die nach dessen Geständnis die *ἀφθαρσία σώματος* auch schon der Mutter Jesu vom Augenblicke der Konzeption durch den Hl. Geist beilegten, „indem sie in ihrer Einfalt die Jungfrau mehr ehrten, als es ihr zukommt, und die daraus folgende

---

[1] Artikel Julian von Halikarnaß in Herzogs Realenzyklopädie (Bd. IX. S. 606 ff. Leipzig 1901).

[2] Über eine ähnliche Kontroverse im 12. Jahrhundert zwischen dem Prämonstratenserabt Philipp von Harvengt und einem gewissen Propst Johannes vgl. Pohle, Lehrb. d. Dogm. (Paderb. 1905) Bd. II. S. 40. Auch die Lehre des hl. Hilarius wird vielfach im Sinne des von Leontius bekämpften Aphthartodoketen ausgelegt, vgl. Pohle II², S. 36 ff.; Rauschen, Die Lehre des hl. Hilarius über die Leidensfähigkeit Christi (Tüb. Theol. Quart.-Schr. 1905, S. 424 ff.).

Absurdität, daß eine unvergängliche Jungfrau nicht gebären kann, nicht merkten" (1325 D). Nach der Lehre Julians von Halikarnaß aber konnte man den Leib Christi nur deshalb vergänglich nennen, weil er aus vergänglicher Materie gebildet wurde. Durch die Einwohnung des Logos aber wurde er vom ersten Augenblicke der Inkarnation an unfähig, zu leiden und zu vergehen; die Unvergänglichkeit war sein beständiger Begleiter von der Empfängnis bis zum Tode; Vergänglichkeit ist ein bloßer Begriff unseres Geistes, den wir (durch den Augenschein verführt) dem Leibe Christi zu Unrecht beilegen; bei Christi Leib war nach Julian kein Wachsen und Vergehen, kein Stoffwechsel, kurz nichts von den Wechselfällen des menschlichen Leibes.[1]

Die Gründe des Aphthartodoketen bei Leontius waren meist konfus aufgefaßte christologische Formeln. So folgerte er die Aphtharsie aus der Freiwilligkeit der Leiden Christi (*ἔπασχε οὐκ ἀνάγκῃ τῆς φύσεως* 1329 C). Leontius stellt demgegenüber fest, daß das Leiden Christi freiwillig war vom Logos aus betrachtet, aber nicht freiwillig für den Leib, der mit Naturnotwendigkeit leidensfähig war. Oder der Häretiker gab der Formel *πάσχειν δι' ἡμᾶς* die Deutung *οὐ πάσχειν δι' αὐτὴν τὴν παθητικὴν φύσιν* (1332 B), während sie doch nur bedeutet, daß der Sündenreine nicht für sich, sondern nur für fremde Schuld litt und starb. Aus der Bezeichnung Christi als *νέος Ἀδάμ* folgerte der Aphthartodoket, daß Christus einen unverweslichen Leib angenommen, wie ihn Adam vor dem

---

[1] Julian schreibt (zitiert bei Severus, Advers. Iul. Mai X. II. p. 186. 187): Nemo sibi persuadeat, Domini corpus vel tunc fuisse passibile, cum sponte patiebatur; semper enim ei comes incorruptibilitas fuit . . . Etenim de natura corruptibili sumptum fuit id, quod propter suam cum Verbo coniunctionem effectum est incorruptibile; quod reapse nulli se corruptioni obnoxium voluit, neque in conceptu, neque in obitu, utpote carens generalibus seu intimis naturae nostrae proprietatibus, veluti Gregorius quoque Nyssenus in oratione sua catechetica adfirmat . . . Tantummodo mente concipitur fuisse corruptibile. — Iulian in Iob 37, 12 (veröffentl. im Rhein. Mus. 1900, Bd. 55, S. 321 f. v. Usener): *Ἐπὶ δὲ τῶν ἀφθάρτων οὔτε τροπή, οὔτε διαίρεσις, οὔτε ἀλλοίωσις, οὔτε προβολή, οὔτε μεταβολὴ ἐπινοηθῆναι δύναται.* — Zur Lehre Julians vgl. auch, neben Krüger, Harnack, Dogmengesch. (Freiburg 1894) II[3], S. 386 f.; Loofs l. c. S. 30.

Sündenfalle besessen habe. Demgegenüber behauptete Leontius, daß die Aphtharsie Adams kein Dogma sei; zudem habe Christus den Leib des gefallenen Adam angenommen, der wie alle Menschenleiber verweslich gewesen sei (1348 B f.). Die Wurzel des Irrtums der Aphthartodoketen liegt nach Leontius in der Übertreibung der Einwirkung der ἕνωσις (1351 C). Sie dachten sich den Einfluß der göttlichen Natur des Logos auf die wesenhaft vereinigte Menschheit Christi so überwältigend, daß der Leib seine natürlichen Eigenschaften verlor. Demgegenüber stellt Leontius das wichtige Prinzip auf, daß die Eigentümlichkeit des Leibes nicht aus der unio hypostatica hergeleitet werden dürfe, sondern nach dem Stoffe, aus dem der Hl. Geist ihn gebildet habe, beurteilt werden müsse (1352 D). Es sind überhaupt drei Arten von Gründen, die Leontius gegen den Aphthartodoketen vorbringt: In dem 22 Nummern zählenden Florileg versucht er den Nachweis, daß der Lehre von der ἀφθαρσία die patristische Begründung fehlt; in einer an Basilius (orat. in grat. act. 32, 228 ff.) sich anlehnenden Schilderung der natürlichen Schwächezustände Christi, wie πεινῆν, διψῆν etc., beweist er philosophisch das posse corrumpi des Leibes Christi (1344. 1345). Namentlich aber ist es der soteriologische Gesichtspunkt, von dem aus Leontius den Aphthartodoketismus betrachtet und ablehnt. Um den Leib des Menschen zu erlösen, mußte Christus einen menschlichen Leib annehmen; um die Seele des Menschen zu retten, mußte er eine menschliche Seele haben (1324 D). Wie die Seele durchaus der unserigen gleichen mußte, so durfte auch der Leib nicht von dem unserigen verschieden sein (1325). Der Zustand der Ähnlichkeit mit uns durfte nicht im Augenblicke der Konzeption durch die Einwirkung des Logos gestört werden; vielmehr mußte der Herr alle Zustände der menschlichen Schwäche zunächst an seinem eigenen Leibe erfahren; er durfte erst nach seinem Tode die Unverweslichkeit erlangen um unserer Erlösung willen (1352 B). Soll Christi Leben verdienstvoll sein (1349 C), soll Christi Tugend unser Vorbild sein (1349 B), soll Christi Sieg über den Tod und über das Grab uns Menschen Erlösung bringen, dann durfte der

Leib Christi nicht unverweslich sein, sondern Christus mußte uns in allem gleich sein, die Sünde ausgenommen. Allerdings geziemte es sich nicht, daß der Leib Christi nach dem Tode vollständig in seine Teile aufgelöst wurde. Deshalb wurde er durch ein Wunder wieder erweckt. So zeigte sich auch beim Tode Christi, daß er einer von uns geworden und doch so unendlich hoch über uns steht (1348 A).

§ 13. Die christologischen Anschauungen des Severus.

Der wichtigste Gegner des Leontius war Severus, früher Patriarch von Antiochien, der Vater und lange Zeit der Führer der gemäßigten Monophysiten, die sich nach ihm Severianer nannten. Gegen ihn hat Leontius die Epilysis geschrieben; auch die Triginta capita bekämpfen die Lehre der Severianer, und der größte Teil des ersten Buches adv. Nest. et Eutychian. richtet sich gegen Anschauungen und Argumente Severs oder seiner Anhänger. Es ist deshalb von der größten Wichtigkeit, daß wir die Anschauungen Severs genau kennen lernen, um die von Leontius gegen Severs Lehre geübte Polemik würdigen zu können. Da mir die bisherigen Darstellungen der Christologie Severs in verschiedenen Punkten nicht genügten, habe ich mich zu einer erneuten Darstellung der Christologie Severs entschlossen.[1]

Die Allokution, die Severus bei seiner Inthronisation als Patriarch von Antiochien (512) hielt, enthält in aller Kürze

[1] Zur Lehre Severs vgl. Gieseler, Comment. qua Monophys. opinio illustratur, pars II. (1838); Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Bd. II. I. Teil, S. 166 ff. (Berlin 1853); Loofs l. c. 54—59; Harnack, Dogmengeschichte (Leipzig 1894) II[3], S. 384. — Quellen: Eustathius monachus, De duabus naturis adv. Severum M. 86, 901—942. — Leontius Hierosol., Contra Monophys. M. 86, 1769—1901. — Antiquorum patrum doctrina de Verbi incarn. bei Mai, Script. vet. nova coll. VII, 6—73, Romae 1833. — Theod. Raithuens., De incarnatione, M. 91, 1479. — Allocution prononcée par Sevère après son élevation sur le trône patriarcal d'Antioche, publiée par M. A. Kagener, Oriens Christ. (Rom 1902) II. S. 265 ff. — E. W. Brooks, The sixth book of select letters of Severus, patriarch of Antioch, in the syriac version of Athanasius of Nisibis (London 1903/4 part 1 a. 2). — Mansi, Concil. X, 1116 sqq.; XI, 444 sqq. — Anastasius Sinaita, Viae dux, M. 89, 1 sqq. — Ahrens und Krüger, Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, Leipzig 1899.

sein Glaubensbekenntnis. Er sagt: „Wir betrachten als alleinige und einzige Glaubensentscheidung die der 318 heiligen Väter, die sich in Nizäa in den Tagen des seligen Konstantin versammelten; sodann die der 150 hl. Väter, die sich zu Konstantinopel versammelten, ebenso die der hl. Väter, die in Ephesus zusammenkamen, um den gottlosen Nestorius und alle, die in der Folgezeit denken wie er, zu verurteilen. An diese Definitionen schließt sich das Henotikon des Zenon,[1] seligen Andenkens, das auch der fromme Kaiser Anastasius unter Gottes Eingebung sanktioniert hat. Wir verurteilen den gottlosen Nestorius, den Eutyches und alle, die nicht bekennen, daß unser Herr Jesus Christus dem Vater gleich sei in der Gottheit und uns gleich dem Fleische nach. Wir verdammen auch das Konzil von Chalcedon[2] und den Brief Leos, der an der Spitze von Rom stand, und jene, die gesagt haben und noch sagen, daß unser Erlöser in zwei Naturen sei, da er doch nach der unaussprechlichen Einigung nur einer ist; auch jene (verdammen wir), die der Naturen Eigentümlichkeiten und Tätigkeiten auseinanderreißen; auch den Diodor und Theodor, die Lehrer des Nestorius, und den Theodoret, seinen Genossen, der auch seine Lehre teilte, den Andreas und Ibas und Alexander und Eutherius und Cyrus und Iohannes von Ägea und Irenäus und Barsauma und seine unreinen Lehren. Wir verdammen auch alle jene, die gegen die XII Kapitel Cyrills, heiligen und frommen Andenkens, gesprochen haben, oder gegen seine anderen Schriften."

---

[1] Auch sonst bekennt sich Severus zum Henotikon Zenons: ad Theodos. Alex. *Ἀποδεχόμεθα καὶ τὴν ὀρθὴν ὁμολογίαν τοῦ ἑνωτικοῦ γράμματος, ὅπερ ὁ τῆς γαληνοτάτης λήξεως βασιλεύς ἐξεφώνησε Ζήνων* (Mansi XI. 445 B).

[2] Der Text „Wir verdammen usw." findet sich auch bei Mansi X. 1116 C, XI. 273; teilweise bei Eust., De duab. natur. M. P. gr. 86, 906 C. Hier steht er als ex epist. synodica ad Niciotem, bei Mansi X, 1116 C als *ἐκ τοῦ προσφωνητικοῦ τοῦ λεχθέντος παρ' αὐτοῦ ἐν Δάφνῃ ἐν τῷ μαρτυρίῳ τῆς ἁγίας Εὐφημίας.* Gegen das Konzil von Chalcedon „das Bollwerk der bösen Häresie" und „den gottlosen Brief Leos, gegen den Schlächter des Friedens" hat Severus sich unzähligemal in seinen Briefen ausgesprochen. (Man vergleiche das Register bei Brooks unter „Chalcedon".)

Aus diesen von Severus teils anerkannten, teils verworfenen Schriften und Glaubensformeln ließe sich seine Christologie zusammenstellen; doch werden wir seine Anschauungen viel sicherer und ursprünglicher in den uns erhaltenen Fragmenten seiner eigenen Schriften finden. Auf den ersten Blick scheint die Christologie des Severus nur eine Fülle von einander widersprechenden Sätzen zu sein.[1] Je nach dem Temperament oder der augenblicklichen Stimmung der Gegner werden denn auch die angeblichen Widersprüche Severs auf Dummheit oder Gottlosigkeit (l. c. 916 A), auf Eigensinn (l. c. 920 C) oder Streitsucht (Doctrina pg. 9, col. b) zurückgeführt. Und fast ein Jahrhundert später erscheint Severus dem Presbyter Theodorus nicht ohne Tragik als ein Mann, der mit sich selbst, mit der Wahrheit, mit seinem monophysitischen Freunde Julian in unversöhnlichem Widerspruch steht, nicht ganz wahrhaft, nicht ganz Lügner, sondern gewissermaßen ein *ψευδαληθής* (M. 91, 1500 B).

Es will uns nun a priori wenig glaubhaft erscheinen, daß ein Mann von den geistigen Fähigkeiten und der schriftstellerischen Bedeutung eines Severus sich so kraß widersprechen soll, dazu noch in ein und demselben Buche, nicht nur einmal, sondern öfter, nicht in nebensächlichem Detail, sondern im Angelpunkte der Untersuchung, wie das der Mönch Eustathius unbedenklich annimmt und zu beweisen sucht. Da uns Eustathius nur bekannt ist als der Verfasser der unbedeutenden Abhandlung „De duabus naturis contra Severum", liegt der Verdacht nahe, daß Eustathius den Severus an manchen Stellen mißverstanden, und darum scheinbare Widersprüche für wirkliche angesehen hat. Tatsächlich lassen sich alle wichtigeren Widersprüche hinreichend befriedigend lösen.

In den uns aus Severs Schriften erhaltenen Fragmenten tritt die Lehre von Christi *μία ἐνέργεια* am schärfsten hervor. Severus will alle Tätigkeiten, auch alle Eigentümlichkeiten der göttlichen und der menschlichen Natur nur

[1] Seine Gegner reden von Severs *πολυποίκιλος σοφία* (Eust. 86, 917 D); er ist nach Eustathius *πολύμορφος* (l. c. 913 B), *ἑαυτῷ ἀσύμφωνος* (l. c. 920 B), ja *μυριόμορφος* (l. c. 929 A).

von dem einen Christus, der *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* aussagen. Diese *μία ἐνέργεια* nennt er *ἐνέργεια σύνθετος*, oder mit Beziehung auf Dionysius den Areopagiten *ἐνέργεια θεανδρική* (ad Ioan. princip. ep. III; bei Mai, Doctrina pg. 71. col. a). Severus trägt diese Anschauung meist polemisch vor, mit offner oder versteckter Beziehung zu dem „agit utraque forma quod proprium est" in der Epist. dogm. Leonis ad Flav. Er sagt: „Die *μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*, die Göttliches und Menschliches wirkt, ist orthodoxe Lehre; wir dürfen nicht nach dem Briefe Leos zwei wirkende Naturen und Formen annehmen.[1] „Wenn der Logos die Werke des Logos tut und der Leib die des Leibes vollendet, wenn der Logos durch Wunder erstrahlt, aber der Leib den Leiden unterworfen ist, dann ist die Gemeinschaft eine Gemeinschaft der Beziehung, wie der verrückte Nestorius sagte. Wenn aber, wie es wahr ist, der Logos das Fleisch an seiner Herrlichkeit und Tätigkeit Anteil nehmen ließ, wie können wir dann nach dem Briefe Leos sagen: Es bewahrt jede Natur unverkürzt ihre Eigentümlichkeit"? (amator veri 86, 925 C). „Welcher Natur," so ruft er höhnisch aus (hom. in nativit., cuius initium ut lumen oriens 86, 924 C), „welcher Natur gehört als eigentümliche Tätigkeit das Wandeln auf dem Meere? Antworten sollen uns jene, die nach der Einigung zwei Naturen annehmen? Der göttlichen? Aber wie kann es der Gottheit eigentümlich sein, mit körperlichen Füßen über das Wasser zu gehen? Der menschlichen? Aber liegt es dem Menschen nicht gänzlich fern, auf dem nassen Element zu wandeln? Siehe zu, Verteidiger der zwei Naturen, welcher Natur du eine solche Tätigkeit zuschreibst! Sie flieht, wie du siehst, deine zwei Naturen. Aber es ist klar und unumstößlich fest, wenn wir nicht etwa freiwillig rasen, daß dem menschgewordenen Gottlogos, dem einen, unteilbaren, diese unteilbare Tätigkeit angehört. Ihm ist es eigentümlich, über das Meer zu wandeln, weil er Göttliches und Menschliches in sich vereinigt." Ein andermal schreibt er: „Wenn der Logos

[1] „*Ἐνεργούσας δύο φύσεις καὶ μορφάς*" (ad Paul. haer. bei Mansi XI, 444 C D).



die hypostatisch mit ihm vereinigte Menschheit nicht in seine Natur umwandelt, sondern in seine Herrlichkeit und in sein Wirken aufnimmt, wodurch die Eigentümlichkeiten des Fleisches zu solchen des Logos werden, wie können wir zugeben, daß jede Form das Ihrige wirkt?"[1]

Ein weiterer, wichtiger Punkt der Christologie Severs ist die Lehre von dem modus unionis der Gottheit und Menschheit.[2] So gewiß es ist, daß in seinen christologischen Formeln die unerforschliche Einheit von Gottheit und Menschheit stärker betont ist als ihre Verschiedenheit, ebenso gewiß ist, daß Severus keine monophysitische Vermischung oder Verwandlung des Göttlichen und Menschlichen in Christus annahm. Sehr oft, namentlich aber in seiner Polemik mit Julian von Halikarnaß und dem monophysitischen Grammatiker Sergius betont er aufs schärfste, daß der Logos nicht in Fleisch, oder das Fleisch in den Logos verwandelt worden sei. Gottheit und Menschheit behalten ihre Eigentümlichkeiten, ihre Unterschiede, ihr Anderssein (c. Gram. M. P. gr. 86, 929 D). Der Logos ist, ohne eine Verwandlung zu erleiden (*ἀτρέπτως*), Mensch geworden (M. P. gr. 86, 913 D). „Die Glieder der Einigung bleiben unverkürzt und unverändert; sie befinden sich allerdings in der Synthese, nicht in selbständiger Vereinzelung" (c. Gram. l. II.

---

[1] *„Πῶς ἑκατέραν μορφὴν ἐνεργεῖν τὰ ἴδια δώσομεν"* (ep. II. ad Oecumen. comit. bei Mansi XI. 444 A). Auf andere hierhin gehörende Fragmente will ich nur verweisen: Mansi X, 1116; X, 981 B; in nativit. M. P. gr. 86, 929 A; epist. ad Julian. M. P. gr. 86, 929 B; l. c. 933 C; amator veri M. P. gr. 86, 920 A; in trishagion M. P. gr. 86, 932 A. Mai, Doctrina, pg. 71 col. b.

[2] Er faßt das Geheimnis in folgende Formeln: *ἡ καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις* (c. Gram. M. P. gr. 86, 1841), *ἐξ ἀμφοῖν εἶς Χριστός* (ib. 1841; 86, 921 B), *μία φύσις σύνθετος* (Mai, Doctr. 71 col. a), *μία φύσις καὶ ὑπόστασις θεανδρική* (Mai, Doctr. pg. 71 col. a), *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* (M. P. gr. 86, 1848; l. c. 921 B. Mai l. c. 71 col. a), *μία φύσις τε καὶ ὑπόστασις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* (M. P. gr. 86, 921 A, 936 D), *μία φύσις καὶ ὑπόστασις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένου καὶ ἐνανθρωπήσαντος* (M. P. gr. 86, 908 A), *Θεὸς Λόγος σαρκωθεὶς καὶ ἐνανθρωπήσας* (Mai, Doctr. pg. 73 col. b), *δύο φύσεων ἤγουν ὑποστάσεων σύνοδος* (c. Gram. M. P. gr. 86, 921 A), *ἐκ δύο φύσεων, ἐκ δύο ὑποστάσεων, ἐκ δύο προσώπων εἷς* (M. P. gr. 86, 920 D; 921 B).

c. 1; bei M. P. gr. 86, 1848 A). „Niemand, der noch Sinn und Verstand hat, kann behaupten, daß die Natur des Gottlogos und die des beseelten Fleisches, das mit ihm *καθ' ὑπόστασιν* vereinigt ist, von einer Wesenheit und Eigentümlichkeit sei" (contra Serg. ep. III. M. P. gr. 86, 1848 C). „Etwas anderes ist nach seiner Natur das Fleisch des aus Gott geborenen Logos, etwas anderes hinwiederum ist nach dem Begriffe seiner Natur der Eingeborene" (ad Andream, Mai, Doctr. pg. 8. col. b).[1]

Der dunkelste Punkt bei Severus ist seine Stellung zu den von dem Konzil von Chalcedon definierten *δύο φύσεις*. Einmal schreibt er, daß es ganz schändlich sei, von *δύο φύσεις ἐπὶ Χριστοῦ* zu sprechen (M. 86, 904 D), ein andermal: „Niemand darf das Konzil von Chalcedon anklagen, daß es von *δύο φύσεις* sprach" (M. 86, 908 D). Um über diesen Punkt ins klare zu kommen, müssen wir vor allem feststellen, welche Bedeutung bei Severus das Wort *φύσις* hat. Dorner[2] schreibt darüber: „Wir werden nur dadurch Licht erhalten, daß wir sagen: Er hat das Wort Natur in dem Sinne genommen, wie man auch von der Natur oder dem Wesen der Gerechtigkeit und jeder Eigenschaft sprechen

[1] Ähnliche Stellen ließen sich noch leicht vermehren: ep. ad Solon. M. 86, 1845 D; ep. II. ad Serg. Gram. M. 86, 1848 B; orat. quod impassibile sit Verbum M. 86, 1849 A; contra Gram. l. II. c. 1. M. 86, 1848 A, l. III. c. 9 vel 17. M. 86, 1845 C D; c. Gram. (ohne nähere Angabe), M. 86, 920 D; contra Iulianum M. 86, 932 C; ep. II. ad Oecum. comit. Mansi XI 444 A. — Dorner (l. c. S. 169) schreibt über diesen Punkt: „Severus denkt also die Menschwerdung so, daß alle menschlichen Eigenschaften in ihrer Natur oder ihrem Wesen unverändert sind, aber eingeordnet dem Ganzen der Hypostase, und zwar so, daß die menschlichen Eigenschaften keinerlei eigenen Mittelpunkt oder Focus mehr haben, keine besondere Monas mehr bilden, sondern die Brennpunkte seien eins geworden, die Monaden seien zusammengesetzt, die Substrate der Eigenschaften beider Naturen seien nicht mehr für sich (*μονάδες ἰδιοσυστάται*), sondern bilden eine Synthese." Diese Ausführungen beruhen auf einer falschen Auffassung der Termini *μονάδες ἰδιοσυστάται*, in die Dorner moderne, naturphilosophische Gedanken hineinlegte. Die *μονάδες ἰδιοσυστάται* sind bei Severus die Individuen, Hypostasen, Personen.

[2] Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi (Berlin 1853), Bd. I, Teil 1, S. 168. Dorners Darstellung ist auch aufgenommen in das Dictionary of Christian biography.

kann. In diesem Sinne hat er freilich eine Vielheit der Naturen annehmen können, die sich alle in einem Brennpunkte vereinigen, der in höherem Sinne *μία φύσις* oder *ὑπόστασις* sei." Demgegenüber möchte ich behaupten, daß das Wort *φύσις* bei Severus eine doppelte Bedeutung hat: a) im konkreten Sinne bezeichnet es ein Einzelwesen, mit all seinen Eigenschaften; es steht nicht wie bei Leontius im Gegensatz zu *ὑπόστασις,* sondern ist synonym mit *ὑπόστασις* und *πρόσωπον.* b) Im abstrakten Sinne bedeutet es die natürliche Beschaffenheit und Eigentümlichkeit einer Person oder Sache. Ist *φύσις* abstrakt gebraucht, dann steht es meist im casus obliquus (*φύσει*), oder ist mit der Präposition *κατὰ* (*κατὰ φύσιν*) verbunden, oder es steht das von *φύσις* gebildete Adverb *φυσικῶς.* Da die abstrakte Bedeutung des Wortes *φύσις* bei Severus allgemein zugegeben ist, ist es überflüssig, diese Bedeutung zu belegen. Um so notwendiger aber ist es, den konkreten Sprachgebrauch nachzuweisen. Daß bei Severus die Begriffe *φύσις* und *ὑπόστασις* identisch sind, zeigt zunächst ihr synonymer Gebrauch; öfters stehen sie pleonastisch nebeneinander (M. 86, 908 A; 920 D; 921 A; 924 A). Besonders wichtig ist dann folgende Stelle: „Wie können die Menschen, die aller Unverschämtheit voll sind (gemeint sind die Anhänger des Chalcedonense), die zwei Hypostasen und Personen leugnen, wenn sie von zwei Naturen reden? Denn wenn wir auch nur in Gedanken die Naturen oder Hypostasen trennen, dann denken wir sie sofort als Personen; denn die eine, von der andern [auch nur gedanklich] getrennt, heißt Person. Wenn aber die Naturen sich in der Synthese befinden und die eine Natur und Hypostase bilden, die des eingeborenen, fleisch- und menschgewordenen Logos, dann hört auch die im Denken erscheinende Zweiheit der Hypostasen und Personen auf, sie laufen zu einem einzigen zusammen, der aus beiden entstandenen einen Hypostase, die folglich eine Person heißt. Denn daß zwei (sc. Personen) nicht als zwei erscheinen, gehört zu den unmöglichen Dingen" (c. Gram. 86, 908 A). Diese Stelle beweist aufs klarste, daß für Severus Natur, Hypostase, Person gleiche Begriffe sind. Wer, wie die Anhänger des Chalcedonense, in Christus zwei

Naturen annimmt, der muß nach Severus notwendig von zwei Hypostasen und Personen reden. Das Wesen von Natur, Hypostase, Person ist die perseitas, das selbständige Fürsichsein, im Gegensatz zum *εἶναι ἐν συνθέσει*. Denkt man in einer Synthese die Glieder der Synthese als selbständige Naturen, dann muß man sie auch als Personen und Hypostasen denken. — Die Identität von *φύσις* und *πρόσωπον* wurde von Severus auch durch das Axiom *οὐκ ἔστιν φύσις ἀπρόσωπος* ausgedrückt, das nach dem Zeugnisse des Eustathius (M. 86, 912 A) oft von ihm gebraucht wurde. Daß für Severus *φύσις* und *ὑπόστασις* und *πρόσωπον* gleichbedeutend sind, sehen wir auch aus der Gleichsetzung von *ἐκ δύο φύσεων* mit *ἐκ δύο προσώπων* und *ἐκ δύο ὑποστάσεων*. Wie er in einem Briefe an den Diakon Misael mitteilt, hat er eine Abhandlung darüber verfaßt, „daß man geradesogut sagen könne, Christus sei aus zwei Hypostasen, wie aus zwei Naturen".[1] Und im Traktat gegen den Grammatiker

[1] Brooks l. c. p. 195, letter to the diacon Misael. Da wir auf diesen Brief, der für die Gedanken und Stimmungen Severs, sowie für die Kulturgeschichte der Zeit, höchst interessant ist, auch später noch einmal zurückkommen müssen, sei es uns gestattet, hier einen längeren Passus etwas gekürzt in deutscher Übersetzung wiederzugeben: „Ich war sehr peinlich berührt, daß die erhabene Königin sich herausnimmt, solch kränkende, um nicht zu sagen gotteslästerliche Dinge gegen die hl. Väter zu sagen, mit Rücksicht auf Lehren, die sie nicht versteht, und über den hl. Erzbischof Alexander spottet, der einer von den nizänischen Vätern und der Vater des apostolischen Athanasius gewesen ist, weil er sogar in der Lehre von der Trinität die Person Natur nannte (*πρόσωπον φύσιν*), und über ihn scherzt, als sei er ein Kupferschmied oder Zimmermann mit Namen Alexander. Laß sie nur ebenso spotten und scherzen über jenen anderen hl. Alexander, der um dieselbe Zeit Bischof von Konstantinopel war und dadurch, daß er seine Arme ausstrekte und die Nächte im Gebete zubrachte, es erreichte, daß dem gottlosen Arius seine Eingeweide aus dem Bauche fielen, als er sich heuchlerisch mit den Orthodoxen vereinigen wollte. — Was die unseligen Worte der Häretiker (d. i. Anhänger des Chalcedonense) angeht, so zeigen die Ausdrücke der Väter, was sie sind, und blenden wie ein Blitzstrahl ihre frechen Augen, und erleuchten die Herzen der Gläubigen und Verständigen. Ich sage die Wahrheit und lüge nicht, daß, seitdem ich den Traktat gegen den Grammatiker (against the Grammarian) geschrieben habe, es keinen mehr unter den Gläubigen gibt, der große, mittelmäßige oder auch nur geringe theologische Kenntnisse besitzt, der

schreibt er, daß es nicht verboten sei, von einer *ἕνωσις ἐκ δύο προσώπων* zu reden (M. 86, 921 A). In demselben Traktat erklärt er auch ausdrücklich, was er unter *φύσις* versteht in der Formel *ἐκ δύο φύσεων*: „Wenn wir sagen, der Emmanuel sei aus zwei Naturen, dann denken wir bei *φύσεις* nicht an die allgemeinen Wesenheiten, die viele Hypostasen umschließen, sondern an die eine (individuelle) Hypostase des Logos und das eine (individuelle) vernünftig beseelte Fleisch, aus denen ohne Verwandlung ein einziges wurde, die *μία φύσις καὶ ὑπόστασις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*" (M. 86, 920 D). Als letzten Beweis für die Gleichbedeutung von *φύσις* und *ὑπόστασις* bei Sever erwähne ich die Epilysis des Leontius. Es ist unmöglich, die dort stehenden Schwierigkeiten Severs zu verstehen, wenn man nicht die Gleichsetzung vornimmt.

Aus der Erkenntnis heraus, daß *φύσις* in concreto gleichbedeutend mit *ὑπόστασις* und *πρόσωπον* ist, werden wir auch die Formeln Severs *τοῦ νοῦ μόνῃ φαντασίᾳ, ληπτῇ θεωρίᾳ καὶ ἐπινοίᾳ διαιρεῖν τὰς φύσεις* (c. Gram. M. 86, 921) anders beurteilen müssen, als es bisher geschehen ist. Auch noch Loofs (l. c. 58) erklärt die Formeln monophysitisch als ein nachträgliches Beurteilen der einen gottmenschlichen Mischnatur, „das freilich ernst gemeint, aber nicht ernstlich durchführbar war, da das monophysitische *μυστήριον* einer *φυσικὴ ἕνωσις* jedes ernsten *θεωρίᾳ κρίνειν* spottet". Aber Severus hat ja dieses monophysitische *μυστήριον* der Vermischung und Vermengung von Göttlichem und Menschlichem in Christus auf das entschiedenste abgelehnt (S. 109), und niemals hat er gesagt, daß der Logos und die *σάρξ* Christi nur *θεωρίᾳ* unterschieden seien; *θεωρίᾳ μόνῃ* unterscheidet er

---

nicht erstaunt ist, wenn er solche Aussprüche dort gesammelt findet, bald länger, bald ganz kurz, die den lästernden Häretikern den Mund stopfen. Wenn du aber schreibst, die Königin sei nicht zurückgeschreckt vor solch stolzen Ausdrücken gegen die hl. Väter, dann wird sie gewiß ebenso als Albernheit und dummes Zeug meinen Traktat behandelt haben, daß man geradesogut sagen könne, Christus sei aus zwei Hypostasen wie aus zwei Naturen."

zwei selbständige Hypostasen, die er, wie wir gesehen, auch *φύσεις* und *πρόσωπα* nennt; zwei Hypostasen sind niemals *ἐνεργείᾳ*, sondern nur *ἐπινοίᾳ* vorhanden (M. 86, 921 B).[1]

Die obigen Ausführungen ergeben den überraschenden Schluß, daß die Christologie des Severus gar nicht monophysitisch ist, sondern der Sache nach mit der Lehre des Konzils von Chalcedon übereinstimmt, wenn auch der Wortlaut der christologischen Formeln ein verschiedener ist. Das Chalcedonense verwirft wie Severus die *δύο φύσεις* im Sinne von *δύο ὑποστάσεις*, die *δύο ἐνέργειαι* im Sinne zweier, von zwei selbständigen Hypostasen ausgehenden Wirkungsweisen. Auch der von Severus so viel geschmähte Brief Leos will die Naturen nicht hypostasieren, wenn er sie zu principia actionis macht; denn er betont die Einheit des Gottmenschen ähnlich entschieden wie Severus, wenn er auch die Unterschiede der Naturen in einer Weise hervorhebt, die Severus fremd ist.

Fassen wir das, was Severus an dem Chalcedonense auszusetzen hat, ins Auge, dann finden wir hauptsächlich drei Punkte. Zunächst tadelt er es, daß das Chalcedonense die cyrillschen Formeln *ἐκ δύο φύσεων, ἡ καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις, ἡ σύνοδος φυσική, ἐξ ἀμφοῖν, μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* nicht enthält. Es erregt sein Mißtrauen, daß die Definition von Chalcedon dafür die Ausdrücke *εἰς ἐν δύο φύσεσιν, εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρέχειν* eingesetzt hat. Man hat nach seiner Auffassung cyrillsche Formeln verschmäht, weil man nicht mehr auf dem Boden cyrillscher Anschauungen steht (c. Gram. M. 86, 1841 B). Den größten Anstoß nimmt er am Chalcedonense, weil man dort die Epist. dogm. Leonis ad Flavian. rezipierte und Leo eine Säule der Rechtgläubigkeit nannte.[2]

---

[1] Sehr lehrreich ist auch folgende Stelle: *Ἰδοὺ τὸ μὲν δύο σκοπεῖν τῇ φαντασίᾳ τοῦ νοῦ μόνον ἐφίεται διακρίνοντος τὴν διαφορὰν τὴν ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ* (M. 86, 908 A). Der Sinn ist folgender: Es ist nur eine *δυάς* im Sinne von göttlichen und menschlichen Qualitäten (*ποῖον*) anzunehmen, nicht aber eine *δυάς* der Hypostasen (*τὸ τί*). Genau so lehrt Cyrill, Epist. ad Accac. 77, 193 D.

[2] *Στήλην αὐτὸν ὀρθοδοξίας ἀποκαλέσασα* Mai l. c., Doctrina, 73, col. b.



In dieser Epistola Leonis sind es folgende zwei Stellen, die er für heterodox hält: agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est, und: tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura (vgl. amator veri 86, 925 C). Darum bekämpft er die *δυὰς ἐνεργειῶν* (Mai, Doctrina p. 71 col. a), die *δύο ἐνέργειαι* (Mai, Doctrina p. 71 col. b); er kann es nicht zugeben, das jede *φύσις* das Ihrige tut (Mansi XI 444 A); denn eine nicht für sich existierende *φύσις* wirkt auch nicht (Mai, Doctrina p. 71 col. b). Wie mit den *ἐνέργειαι*, so ist es mit den *ἰδιότητες*. Man darf nach der Einigung nicht von *ἴδια ἑκατέρας φύσεως* reden; denn der Logos hat das Fleisch seiner göttlichen Glorie teilhaftig gemacht (amator veri M. 86, 925 C); und was *φυσικῶς* dem Fleische zugehört, wird *ἴδιον τοῦ Λόγου σεσαρκωμένου* (vgl. epist. ad Julian M. 86, 929 B). Warum will Severus nicht von den Tätigkeiten und den Eigentümlichkeiten der *δύο φύσεις* reden? Weil infolge seiner Terminologie *δύο φύσεις* zwei Hypostasen oder Personen sind, die in einem äußerlichen Zusammenhang stehen. So betrachtet er denn den Brief Leos als einen Versuch, den Nestorianismus in die griechische Kirche einzuführen.[1]

Der dritte Punkt des Anstoßes für Severus sind die *δύο φύσεις* des Chalcedonense. Gar oft hat er sich dagegen ausgesprochen. „Es ist sehr verwerflich, *δύο φύσεις* bei Christus anzunehmen“ (expos. fidei M. 86, 904 D). „Wir verdammen jene, die nach der Einigung unsern Herrn *δύο φύσεις* nennen oder genannt haben“ (ep. synodica ad Niciotem, M. 86, 909 C).[2] Auch hier ist Severs Widerspruch aus seiner Terminologie zu begreifen; *δύο φύσεις* sind bei Severus eben *δύο ὑποστάσεις, δύο πρόσωπα*; er hält es deshalb geradezu für eine Unverschämtheit, zwei Hypostasen zu leugnen und zugleich von *δύο φύσεις* zu reden, wie es die Anhänger des

---

[1] *Οὐ κατὰ τὸν Λέοντος τόμον ἐνεργούσας δύο φύσεις καὶ μορφὰς ὑποτίθεσθαι κοινωνούσας ἀλλήλαις κατὰ συνάφαιαν σχετικήν. Τοῦτο γὰρ αὐτῷ βούλεται τὸ βλάσφημον ἐκεῖνο· ἐνεργεῖ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ἑκατέρα μορφή* (ad Paul. haer. Mansi XI 444 C D).

[2] Ähnlich auch: ep. III. ad Serg. M. 86, 1848 C. — Mai, Doctrina l. c. p. 71 col. a. — l. c. p. 73 col. b. — serm. in trishag. M. 86, 932 A.

Chalcedonense taten (c. Gram. M. 86, 908 A; vgl. 925 C). Faßte man dagegen das Wort *φύσις* in abstracto, als natürliche Beschaffenheit, dann hat er gegen die *δύο φύσεις* nichts einzuwenden. Er selbst spricht von *δύο φύσεις θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος* (c. Gram. M. 86, 1845 B), von einer erschaffenen und unerschaffenen *φύσις* in Christus (c. Gram. M. 86, 1841 B); *δύο φύσεις* nennt er Gottheit und Menschheit in Christus, um dadurch den wesenhaften Unterschied zwischen Gottheit und Menschheit zu kennzeichnen (c. Gram. M. 86, 1845 D; 1841 C). Sehr lehrreich für den abstrakten und konkreten Gebrauch von *φύσις* in ein und demselben Zitat ist folgende Stelle: Etwas anderes ist der Natur nach das Fleisch, etwas anderes der Eingeborene nach seiner Natur; aber dieses wissen, heißt die eine *φύσις* noch nicht zerreißen.[1] Will man bei Christus zwei konkrete Naturen oder Hypostasen unterscheiden, so geht das nur durch eine Distinktion der Zeit vor und nach der Menschwerdung; die *δύο φύσεις* sind dann aber nicht der *Λόγος* und der *ἄνθρωπος Χριστός*, sondern die *φύσις ἀσάρκου Θεοῦ* und die *φύσις τοῦ κατ' οἰκονομίαν ἀτρέπτως ἀνθρώπου γενομένου* (contra Gram. M. 86, 913 C D). Nach der Menschwerdung kann man zwei Naturen oder Hypostasen nur gedanklich unterscheiden; wir tun es, um uns den Vorgang der Inkarnation anschaulich zu machen (c. Gram. 86, 921 B). Darum spricht Severus wohl von einem *νοεῖν, νῷ* oder *ἐπινοίᾳ εἶναι* der zwei Naturen oder Hypostasen, niemals aber von einem Sein Christi *ἐν δύο φύσεσιν* im Sinne des Chalcedonense.[2]

---

[1] *Ἑτέρα μὲν ἐστὶν κατὰ φύσιν ἰδίαν ἡ σάρξ παρὰ τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς φύντα λόγον, ἕτερος δὲ αὖ κατά γε τὸν τῆς ἰδίας φύσεως λόγον ὁ μονογενῆς ἀλλ' οὐ τὸ εἰδέναι ταῦτα μερίζειν ἐστὶν τὴν φύσιν* (konkreter Gebrauch) *μετὰ τὴν ἕνωσιν* (ad Andream, Mai l. c. p. 8 col. b).

[2] Man vgl. Contra Gram. 86, 1841 B; 1845 C; 921 A B. Allerdings steht M. 86, 912 B eine Stelle als Zitat Severs, wo er aus der von ihm zugegebenen Formel *ἐκ δύο φύσεων* selbst die Berechtigung des *ἐν δύο φύσεσιν* folgert. Diese Stelle aber ist offenbar von den Editoren Mai (und Migne) nur irrtümlicherweise durch Anführungszeichen als Zitat Severs gekennzeichnet; sie gehört Eustathius monachus an, während der



Will Severus seine Klagen gegen das Chalcedonense und gegen Leo in ein Wort fassen, dann sagt er, er verdamme das Wort *δύο*, die *δυάς*. Denn wo Dualität, da sei Trennung;[1] durch die *δυάς* werde die Einigung ausgelöst (ser. in trishag. 86, 932 A); gegen die Plurale *φύσεις ἢ ἰδιότητες ἢ ἐνέργειαι* habe er nichts einzuwenden, sondern nur gegen den Zusatz *δύο* (ad Serg. ep. III. M. 86, 1848 C). Für Severus gibt es eben in concreto nur eine einzige gottmenschliche Hypostase oder *φύσις*, die Subjekt aller Handlungen und Eigentümlichkeiten ist; darum spricht er von *μία φύσις* und *μία ἐνέργεια* und könnte auch von *μία ἰδιότης* reden (obgleich der Terminus in den uns erhaltenen Fragmenten nicht vorkommt). Faßt man aber *φύσις, ἰδιότης, ἐνέργεια* in abstracto, dann darf man nicht von zwei natürlichen Beschaffenheiten und Handlungen reden, sondern von vielen. Ein klassischer Beleg für diese Auffassung ist uns

---

voraufgehende, nicht durch Anführungszeichen hervorgehobene Satz Severs Eigentum ist: *ἐπεὶ μὴ ἰδιοϋποστάτως ὑπάρξαν ποτὲ οὐκ ἂν ἴδιον ἐπιγράψεται πρόσωπον*, (*ὡς αὐτῷ Σευήρῳ δοκεῖ*). — Unbegreiflich ist mir, wie Eustathius aus folgender Stelle monophysitische *σύγχυσις* herauslesen konnte. Severus sagt: *Τὸ γὰρ ἐκ δύο τινῶν συνενηνεγμένον οὔτε τὰ ἐξ ὧν συνετέθη συνέχεεν* (in nativ. M. 912 C). Severus verwirft hier ausdrücklich das *συγχεῖν*. Ob Eustathius *οὔτε* nicht las, oder für *συνέχεεν συνεῖχε* las? Ebenso folgert Eustathius aus einer anderen Stelle Severs nestorianische Anschauungen (c. Gram. M. 86, 936 D); die Stelle ist aber weder nestorianisch noch monophysitisch, sondern ganz orthodox. Der lateinischen Übersetzung Mignes darf man in den genannten Fällen nicht vertrauen. — Die Stelle contra Gram. 86, 929 D vermochte ich in der vorliegenden Textesrezension nicht ganz zu verstehen. Vielleicht ist vor *διιστῶσαν* ein *οὐ* ausgefallen: *Ἴσμεν γὰρ καὶ ὁμολογοῦμεν ὡς ἤδη προείρηται τῶν φύσεων, ἐξ ὧν ἀποῤῥήτως εἷς Χριστὸς συνενήνεκται, καὶ ἰδιότητα καὶ διαφορὰν καὶ ἑτερότητα ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ καὶ διιστῶσαν ἀπ' ἀλλήλων τὰς φύσεις* [= naturasque distinguentem diversitatem; lat. Übers.]. Nach dieser Stelle hätte Sever sogar ein *διιστάναι τῶν φύσεων* gelehrt, also ganz im Sinne des Chalced. zwei Naturen. Doch vermute ich, wie gesagt, daß *οὐ* vor *διιστῶσαν* fehlt. Auch Cyrill spricht öfters von *οὐ διιστάναι τῶν φύσεων* und verwirft *ἀποδιιστάναι* als Nestorianismus (vgl. ep. ad Hebr. 74, 1004 A3 u. öfter).

[1] *Ὅπου δυὰς ἐκεῖ καὶ διαίρεσις ἀκολουθεῖ* M. 86, 924 A, ohne Angabe des Werkes Severs.

erhalten in dem Fragment adv. Sergium grammat. orat. II. (M. 86, 909 A): „Es ist lächerlich, von zwei Eigentümlichkeiten und Tätigkeiten zu reden; denn jede Natur hat deren nicht nur zwei, sondern viele. So ist die Menschheit (*ἀνθρωπότης*) berührbar, sichtbar, sterblich, hungrig, durstig usw.; die göttliche Natur ist unsichtbar, unberührbar, ewig, unbegrenzt. So sind auch die Tätigkeiten (*ἐνεργήματα*) viele und verschiedene, ja so viele, als es menschliche und göttliche Handlungen gibt."

Wenn man die christologischen Gedanken des Severus überschaut, dann wird man gestehen müssen, daß er sich ebensowohl fernhält von nestorianischer wie monophysitischer Verirrung; seine Lehre ist im Grunde orthodox, bewegt sich aber in Formeln und Ausdrücken, wie sie das Konzil von Ephesus geprägt hatte (431). Gegen das Konzil von Chalcedon kämpfte er dagegen mit aller ihm zu Gebote stehenden Leidenschaft. Solange er noch die Macht dazu hatte, wurden von ihm die Anhänger des Chalcedonense verfolgt und mißhandelt; nach seinem Sturze waren Anatheme und Exkommunikationen seine Rache. Warum Severus trotz seiner orthodoxen Anschauungen sein ganzes Leben ein Feind der Orthodoxie geblieben ist, entzieht sich unserer vollen Kenntnis. Hier spielen meines Erachtens psychologische Momente die wichtigste Rolle. Hätte ihn die Kirchenpolitik Justins nicht sogleich zum Märtyrer seiner Überzeugung gemacht, dann wäre eine Versöhnung Severs mit dem Chalcedonense nicht so schwierig gewesen. Tatsächlich entbehrt das Schicksal Severs der Tragik nicht: Ein Mann von hoher Begabung und reichen patristischen und biblischen Kenntnissen, voll inniger Liebe zu Jesus und zu den Seelen, wie seine Predigten beweisen, voll Eifer für den wahren Glauben, im Grund auch orthodox, wird durch den Kaiser von seinem Patriarchenstuhle vertrieben (518), von einer Synode in Konstantinopel exkommuniziert (518), von Papst Agapet suspendiert, von den vereinigten Mönchen Syriens, Palästinas, Ägyptens, Konstantinopels in einem Schreiben an den Kaiser als Giftmischer, Meuchelmörder, Gehilfe des Satans denunziert (536) und aller Scheußlichkeiten beschuldigt, von Justinian

geächtet (536); seine Anhänger werden zum Exil, seine Schriften zur Verbrennung verurteilt (Hefele, Konziliengesch. II². 765. 773).

§ 14. Leontius und Severus.

Die christologischen Anschauungen Severs, die wir im vorigen Paragraphen nach den Fragmenten Severs zur Darstellung brachten, werden durch die polemischen Schriften des Leontius teils bestätigt, teils ergänzt. Doch finden sich bei Leontius auch einige Gedanken, die zu dem aus den Fragmenten gewonnenen Resultate nicht stimmen. Auch bei Leontius finden wir die christologischen Formeln Severs wieder;[1] auch er betont des öfteren, daß Severus eine Vermischung des Göttlichen und Menschlichen in Christus nicht gewollt habe, vielmehr die Unterstellung, als vermische er Gottheit und Menscheit, für Verleumdung erklärt habe (epil. 1925 B; 1932 A; 1936 D; 1940 A; trig. cap. c. 6). Aus der Darstellung des Leontius geht auch aufs klarste hervor, daß Severus zwischen den Worten *φύσις* und *ὑπόστασις* keinen Bedeutungsunterschied anerkannte.[2]

Einige von den Gründen, die Sever für seine Anschauung ins Feld führte, sind uns nur bei Leontius erhalten: Da

---

[1] *Ἡ μία φύσις σύνθετος* (epil. 1925 B; trig. cap. c. 15), *μία φύσις σεσαρκωμένη* (epil. 1936 B; trig. cap. c. 16. 17. 18), *ἐκ δύο φύσεων* (trig. cap. 5), *ὑποστάσεων* (epil. 1933 A), *τὰς φύσεις ἐπινοίᾳ μόνῃ θεωρεῖν* (epil. 1929 A), *Χριστὸς φύσει θεὸς καὶ ἄνθρωπος* (trig. cap. c. 19).

[2] Auch Anastasius Sinaita berichtet uns (viae dux M. P. gr. 89, 108 A), Severus habe im Anschluß an Aristoteles *φύσις* und *πρόσωπον* identifiziert (*λέγειν τὴν φύσιν πρόσωπον εἶναι, καὶ τὸ πρόσωπον ὁμοίως φύσιν*). Auch habe Sever im Anschluß an die *μερικὰ οὐσία* der Kategorien des Aristoteles von zwei halben Wesen oder Hypostasen, einem halben Gott und einem halben Menschen in Christus geredet (*ἐκ δύο μερικῶν οὐσιῶν καὶ ὑποστάσεων ἡμιτόμων ἀποτελεῖσθαι μίαν φύσιν τὸν Χριστόν* l. c.). Der letzte Satz beweist, wie wenig Anastasius den Aristoteles und infolgedessen auch den Sever verstanden hat. Die *μερικὰ οὐσία* des Aristoteles ist nicht eine *οὐσία ἡμίτομος*, sondern ein Individuum (*ἄτομον*). Der einzelne Mensch ist ein Teilmensch (*μερικός*), weil ein Teil der Menschheit, die nach Arist. das *ὅλον* ist. — Die Indentifizierung von *φύσις, ὑπόστασις* und *πρόσωπον* durch Sever ist uns öfters durch Anastasius bezeugt: 89, 148 C; 304 C; 294 D.



beide Naturen Christi nicht nur die gemeinsamen Merkmale, die Kennzeichen der Natur (*κοινὰ φύσεως*), sondern auch die charakteristischen Besonderheiten der Hypothese besäßen, so sei man ebenso berechtigt, die Formel *ἐκ δύο ὑποστάσεων* zu gebrauchen, wie *ἐκ δύο φύσεων*; und wenn man *ἐκ δύο ὑποστάσεων μία ὑπόστασις* sagen könne, ohne in den Verdacht des Monophysitismus zu kommen, dann bedeute auch *ἐκ δύο φύσεων μία φύσις* keine monophysitische Vermischung von Gottheit und Menschheit.[1] Auch ein anderes Mal macht Severus die hypostatischen Eigentümlichkeiten zum Ausgangspunkte einer Argumentation gegen das Chalcedonense (1916 D). Man darf wohl an dieser Stelle die bei Leontius sehr verblaßt und unklar vorliegenden Gedanken Severs also umschreiben: der göttlichen und der menschlichen Natur werden individualisierende Eigentümlichkeiten zugeschrieben; darum ist eine solche *φύσις* identisch mit *ὑπόστασις*; wenn man deshalb *ἐν δύο φύσεσιν* sagt, dann hat man sich schon zu den nestorianischen zwei Hypostasen bekannt.[2] Einen anderen Beweis für seine *μία φύσις* leitet Sever aus der Natur der Monadika her. Bei den Monadika, den nur einmal existierenden Naturen, fallen Natur und Hypostase zusammen. Wie man nur von einer Sonne, einem Himmel reden kann, so auch nur von einer Sonnen- und Himmelsnatur. So auch in Christus; es ist nur zulässig, von einem Christus, daher auch nur von einer Christusnatur zu sprechen (1928 B). Die gerade entgegengesetzte Argumentation hatte Leontius in den lib. tres (1289 B) gebraucht: Gerade weil es eine

[1] Tatsächlich wurde die Formel *ἐκ δύο ὑποστάσεων* von der Orthodoxie verworfen (epil. 1933 A); die Argumentation Severs ist nur verständlich, wenn er *φύσις* und *ὑπόστασις* promiscue gebrauchte. Der griech. Text hat hier (epil. 1937 D) eine Schwierigkeit: *εἰ γὰρ μὴ λείποι μηδέν, μᾶλλον φύσεως ἢ ὑποστάσεων ἕνωσιν λέγειν ἀληθές*. Nach der ateinischen Übersetzung naturarum ist *φύσεων* statt *φύσεως* zu verbessern; dazu muß der Satz wie der vorhergehende und folgende Satz als Frage aufgefaßt werden.

[2] Der Übersetzer Turrianus hat die Antwort des Leontius auf diese Schwierigkeit nicht verstanden. Ein im Texte (1917 C14) stehendes *κεχωρισμένος* ist nicht übersetzt. In einer Anmerkung erklärt er *ἄκρα* (1917 D1) als summa entia, sc. divinas personas; *ἄκρα* aber sind die termini relationis.

species Christorum nicht gäbe, dürfe man auch nicht von einer Christusnatur reden (S. 86). Der populärste Beweis, den Severus für seine *μία φύσις* führte, war die Analogie des Menschen: Wie der Mensch nur eine Hypostase und eine Natur sei, so sei auch Christus nur eine Natur oder Hypostase. Leontius behandelt diese Analogie in den lib. tres zwar als Argument der Eutychianer, ohne des Severus zu gedenken; aber durch Anastasius Sinaita[1] wissen wir, daß auch Severus sich dieses Argument nicht entgehen ließ (lib. tres 1289 A).

Mit unserem aus den Fragmenten Severs gewonnenen Resultate stimmt nun nicht überein, was wir von Leontius über die Zahlenphilosophie des Severus vernehmen. Nach Leontius (epil. 1917 D) hätte Severus den Zahlen eine trennende Kraft beigelegt; die Zahlen, namentlich die Zweizahl, brächten in dem gezählten Gegenstande eine reale Trennung hervor; oder wenigstens dürfe man nur real verschiedene Dinge zählen. Trotzdem aber habe er im Widerspruch mit sich selbst die Eigentümlichkeiten gezählt und von *δύο ἰδιότητες* geredet, wenn er auch nicht zum Bekenntnis der *δύο φύσεις* gekommen sei (trig. cap. c. 22; epil. 1936 A 13). Im vorhergehenden Paragraphen haben wir nun gesehen, daß Severus tatsächlich mit einem gewissen Vorbehalt und im gewissen Sinne von *δύο φύσεις* redete, während er niemals *δύο ἰδιότητες* anerkannte, wohl aber von vielen *ἰδιότητες καὶ ἐνέργειαι* reden wollte. Ob Severus wirklich eine so konfus-naive Vorstellung von den Zahlen hatte, bleibt trotz der Versicherung des Leontius sehr zweifelhaft.

Wie stellt sich nun Leontius zu den von Severus benutzten christologischen Formeln und Argumenten? Die Ausführungen des Leontius erwecken den Eindruck, als ob eine große, unüberbrückbare Kluft zwischen den christologischen Anschauungen der beiden Männer bestände; und doch denken

[1] Anast. Sina. viae dux 89, 265 D: „Man hörte den Severus versichern: Wie bei der einen Menschennatur die Seele ein Teil ist und der Körper ein Teil, so gibt es auch nur einen Christus. In seiner einen Natur sind Gottheit und Körper wie Teile (*μέρους τάξιν ἐπέχει ἡ θεότης καὶ μέρους τὸ σῶμα*)."



sie im Grunde das gleiche; verschieden ist nur ihre Stellung zum Chalcedonense, das Leontius verteidigt, Severus bekämpft; verschieden ist ihre Anthropologie, was sehr wichtig ist, da die christologischen Vorstellungen nach Analogie der anthropologischen gebildet sind. Für Sever bot die Analogie des Menschen eine wirkliche, große Schwierigkeit, weil er mit Aristoteles das Individuum als Einheit auffaßte (*μία οὐσία, μία φύσις*),[1] während für Leontius der einzelne Mensch aus zwei ineinander existierenden Naturen bestand, und die Einheit der Natur (*μία φύσις*) nur die Einheit der Spezies bedeutete. Verschieden waren endlich ihre termini. Severus faßte, auf Aristoteles fußend, *φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον* gleichbedeutend, während Leontius sich zur Terminologie des Konzils von Chalcedon bekennt, das einen scharfen Unterschied zwischen *φύσις* und *ὑπόστασις* machte. Mit aller Schärfe betont er gegen Severus namentlich zwei Unterschiede von *ὑπόστασις* und *φύσις*: Die Hypostase ist ein für sich Bestehendes, von anderen Getrenntes (*τὸ καθ' ἑαυτό, τὸ διῃρημένον*), während die Physis in einem anderen existiert; dazu kommt, daß die Physis etwas viel Einheitlicheres darstellt als die Hypostase. Während in der Physis niemals zur selben Zeit gegensätzliche Merkmale sein können, ist die Hypostase zur Aufnahme von Gegensätzen, wie sichtbar und unsichtbar, sterblich und unsterblich, geeignet.

Mit diesen von Severus abweichenden philosophischen und terminologischen Voraussetzungen beginnt Leontius die Polemik. Es sind namentlich drei Formeln, die er dyophysitisch erklärt, oder, falls man dies nicht zugäbe, für Häresie oder Absurdität ausgibt. Es sind dies die Formeln *μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, μία φύσις τοῦ Λόγου σύνθετος, ἐκ δύο φύσεων*. In der Formel *μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* ist nach Leontius der Zusatz *σεσαρκωμένη* nur eine Umschreibung für die neben der *φύσις τοῦ Λόγου* bestehende

[1] Als zur Zeit des Anastasius Sinaita die aristotelische Anthropologie an Anerkennung unter den Theologen gewonnen hatte, sank für eine Zeitlang die Analogie des Menschen in der Wertschätzung. Anastasius sagt, es sei kein biblischer Vergleich, man solle sich mehr an die Bibel als an die Philosophie halten.

menschliche Natur (trig. cap. c. 16). Man könne diese Formel in dreifacher Weise auffassen: a) *κατ' ἀντιστροφήν*. Im Falle der Antistrophe decken sich die Ausdrücke *μία φύσις τοῦ Λόγου* und *μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* inhaltlich vollständig, so daß der eine für den anderen gesetzt werden kann, ähnlich wie eherne Bildsäule und in Bildform gebrachtes Erz. Aus dieser Auffassung folgt die Unkörperlichkeit der *σάρξ*. b) *Κατὰ τροπήν*. Nimmt man eine einzige, durch *τροπή* entstandene Natur an, dann lehrt man eine monophysitische Vermischung des Göttlichen und Menschlichen. c) Die einzig richtige Deutung sei die, daß man bei den Worten *μία φύσις τοῦ Λόγου* an die göttliche, bei dem Zusatz *σεσαρκωμένη* an die menschliche Natur denkt (trig. cap. c. 17). Die beiden Formeln *μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* und *δύο φύσεις ἐν Χριστῷ* sind keine strengen Gegensätze (*ἐναντία* epil. 1936 B); sie verhalten sich nicht wie Affirmation und Negation (*ἀντιφατικῶς, ὡς ἀπόφασις καὶ κατάφασις* epil. 1936 B; trig. cap. c. 18), sondern wie zwei Umschreibungen derselben Sache (*κατὰ περίφρασιν* trig. cap. c. 18).[1] Nähme man an, die *σάρξ* sei keine Natur, dann ergäbe sich die Absurdität, daß sie überhaupt nichts wäre oder ein Bruchteil oder ein Vielfältiges einer Natur; ist die *σάρξ* aber eine Natur, dann soll man ihr auch den Namen Natur geben und von zwei Naturen Christi reden (trig. cap. c. 16; epil. 1936 B; lib. III. 1277 A).

Eine zweite Formel Severs lautet *μία φύσις Χριστοῦ σύνθετος*. Auch hier kann nach Leontius der Zusatz *σύνθετος* nur den Sinn einer zweiten Natur haben; denn der Logos ist eine einfache Natur; der Zusatz *σύνθετος* bringt zu der einfachen Logosnatur noch ein weiteres Moment hinzu. Die *φύσις σύνθετος* habe ähnlich wie die *φύσις διττὴ καὶ διπλῆ* der Väter trotz der Singularform einen Pluralsinn. Darum dürfe man auch nicht den Zusatz „*μία*" zu der Formel

[1] Die Formel *μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* ist nach Leontius eine Zusammensetzung aus einem Nomen (*ὄνομα*) und einem Terminus (*ὅρος*). Das Nomen drückt die göttliche Natur aus; der Zusatz *σεσαρκωμένη* hat den Sinn: *σάρξ ἐμψυχωμένη ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ* (trig. cap. c. 18).



setzen; denke man aber wirklich an nur eine Natur, dann könne das nur der Logos ohne eine Menschennatur sein oder eine zwischen Gottheit und Menschheit liegende Mischnatur (trig. cap. 14. 15). In der Epilysis holt Leontius noch viel weiter aus, um den Dyophysitismus der Formel *φύσις σύνθετος* zu zeigen. Er unterscheidet die Natur der Synthese, die nur eine in Christus ist, nämlich seine hl. Menschwerdung, von der Natur der synthetischen Elemente. Die synthetischen Elemente sind auch nach der Einigung unvermischt geblieben; also müsse man von den beiden als von zwei Naturen reden, während man das Resultat der Synthese passend *μία ὑπόστασις* nenne (epil. 1925 B—1928 B).

Die dritte Formel Severs *ἐκ δύο φύσεων*, die von ihm als schroffer Gegensatz zu dem *ἐν δύο φύσεσιν* des Chalcedonense[1] aufgefaßt und ausgespielt wurde,[2] wird ebenfalls von Leontius chalcedonensisch erklärt. Denn wenn zwei Naturen zur Einigung zusammenträten und in der Einigung unvermischt fortbeständen, wie Severus behauptete, dann sei es eine Torheit, *ἐν δύο φύσεσιν* abzuweisen (trig. cap. c. 5). Wenn die synthetischen Elemente nach der Einigung nicht in Christus sind, wo sind sie denn? Entweder in einem anderen, oder sie sind überhaupt nicht (trig. cap. c. 6). Das Bekenntnis der Formel *ἐν δύο φύσεσιν* folgt nach Leontius notwendig aus dem von Sever zugegebenen *ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι* (trig. cap. c. 3. 4), *ὁμοούσιος πρὸς Πατέρα καὶ πρὸς ἡμᾶς* (l. c. 21), aus den Bezeichnungen Gott und Mensch (l. c. 20), aus den von Sever Christus beigelegten göttlichen und menschlichen Attributen, die nur in zwei Naturen wurzeln könnten (l. c. 22), aus dem Begriffe der *ἕνωσις*; denn von Einigung könne man nur reden, wenn

---

[1] Die Definition des Chalcedonense siehe bei Mansi VII. p. 111; Hefele, Konziliengesch. II². S. 472 (Freib. 1875); Denzinger, Enchir. n. 134. Die griechischen Akten haben statt *ἐν δύο φύσεσι* die Formel *ἐκ δύο φύσεων*. Doch ist diese Formel nach dem ganzen Verlauf der sessio V. eine Unmöglichkeit. Vgl. zu dem unerquicklichen Streit um die beiden Formeln Hefele l. c. 464 ff.

[2] Severus erklärt: *ἐκ δύο φύσεων οὐ μὴν ἐν δυσὶ φύσεσιν ὑπάρχειν τὸν Χριστὸν ὁριζόμεθα* (epil. 1923 A).

die geeinigten (*ἑνωθέντα*) Naturen vorhanden seien (l. c. 23; epil. 1940 D). Bei *ἐκ δύο φύσεων* könne man entweder an die bewirkenden Ursachen Christi denken oder an die Konstitutivursachen. Die Wirkursachen Christi, nämlich Gott Vater als Prinzip des Logos, und Maria als die Ursache des Fleisches, sind Hypostasen; darum müßte man zur Bezeichnung der Wirkursachen die Formel *ἐκ δύο ὑποστάσεων* anwenden. Denke man aber an die unvermischten partes constitutivae Christi, dann sei *ἐκ δύο φύσεων* identisch mit *ἐν δύο φύσεσιν* (trig. cap. c. 28).

Fünftes Kapitel.

Die Theologie des Leontius.

§ 15. Die hl. Väter bei Leontius.

Im Jahre 383 war der Erzbischof Nektarius von Konstantinopel im Begriffe, mit den Häuptern der verschiedenen trinitarischen Häresien des Morgenlandes zu einer Konferenz zusammenzukommen. Auf den Rat seines Diakons Sisinnius schlug er den Häretikern vor, alle dialektisch-spekulativen Argumente bei der Debatte zu vermeiden; vielmehr solle jede Partei ihre Ansicht aus den Schriften der hl. Väter beweisen; dann werde man am besten sehen, welche Ansicht die echte apostolische Tradition bewahre. Die Konferenz kam nicht zustande, da die Häretiker untereinander nicht übereinkamen über die zu gebende Antwort.[1] Seit dieser Zeit ist der Väterbeweis auf Konzilien und in der Polemik häufig zur Anwendung gekommen. So entstanden die schon besprochenen dogmatischen Florilegien. Zur Zeit des Leontius war dieser Beweis sehr beliebt, und Leontius selbst ist ein ganz bedeutender Florilegist. Aber auch die Häretiker ließen sich diese Argumentationsweise nicht entgehen und fertigten ihrerseits Florilegien an; sie zitierten oft ein und dieselben Väter, ja dieselben Werke wie ihre Gegner. Von dem Florileg der heimlichen Nestorianer zugunsten Theodors von Mopsveste haben

[1] Saltet, Les sources de l' Ἐρανιστής de Théodoret (Sep.-Abdr. aus Revue d'histoire eccles. 1905, n. 2, 3, 4 Louvain), pg. 41. Dieses Schriftchen hat mir Herr Prof. Diekamp geliehen. Der Sep.-Abd. war nicht im Buchhandel, die Zeitschrift nicht auf der hiesigen Kgl. Bibliothek zu haben. — Socrates, Hist. eccl. V. 10; Sozom., Hist. eccl. VII. 12.



wir schon gesprochen (S. 98). Auch von einem Florileg des Severus war beiläufig die Rede. Wir zitierten oben (S. 112) einen Brief, in dem Sever sich über das von ihm angefertigte Florileg ausspricht. Es enthielt teils längere Zitate, teils nur kurze Worte und Sätze, die wie ein Blitzstrahl die Häresie der Anhänger des Chalcedonense beleuchten sollten; es richtete sich also namentlich gegen die Formeln *ἐν δύο φύσεσιν* und agit utraque forma; dazu brachte es eine Sammlung von Väterstellen zum Beweise dafür, daß man ebensogut *ἐκ δύο ὑποστάσεων* wie *ἐκ δύο φύσεων* sagen könne. Von diesem Florileg des Severus berichtet auch Anastasius Sinaita (viae dux 89, 101 ff.): Die Zitate aus den Vätern mit fremder Sprache und weit entlegener Heimat (offenbar die Zitate aus den Abendländern) erklärte Severus für unecht; die Zeugnisse aus Gregorius, Johannes, Cyrill, Athanasius, Ambrosius, Proclus und aus anderen berühmten Lehrern deutete er entweder in seinem Sinne, oder er verzieh ihnen die *δύο φύσεις*.

Es ist nun ohne weiteres klar, daß bei Behandlung des Väterargumentes ein methodischer oder prinzipieller Fehler gemacht worden ist, wenn so konträre Resultate zutage treten. In der Tat ist es ein schlimmer Fehler, wenn unbequeme Zeugnisse der Väter für unecht erklärt werden, wie es Sever nach dem Zeugnisse des Anastasius getan hat; noch schlimmer ist es, wenn häretische Schriften als Werke der hl. Väter ausgegeben werden, wie es mit Werken des Apollinaris von Laodicea geschehen ist (adv. fraudes Apollin. M. 86, II 1947 ff.). Doch auch einseitige hermeneutische Prinzipien trugen das Ihrige dazu bei, die Verwirrung zu vermehren. Auch Leontius kann von Einseitigkeit der Erklärung nicht ganz freigesprochen werden. Die Väter sind ihm die Lehrer der Kirche, von Gott gesetzt zum Werke der Lehre und zur Auferbauung des Leibes Christi (lib. tres 1308). Wer sich ihnen widersetzt, der widerstrebt Gottes Gebot. Sie sind die wunderbaren Ratgeber des Heiligen Geistes (1308); sie haben geschrieben unter dem Beistande der göttlichen Gnade (1269 A), und ihre Werke sind mit Gold und herrlichem Edelgestein zu vergleichen (1308 C). Die wirklichen

Väter der Kirche können miteinander nicht im Widerspruche stehen, da sie ja alle die Aussprüche ein und desselben Hl. Geistes empfangen haben; denn davon müssen wir überzeugt sein, daß nicht sie es waren, die sprachen, sondern der Geist ihres Vaters, der in ihnen sprach (1356 A). Wer darum den Versuch macht, die einzelnen Väter mit sich oder miteinander in Widerspruch zu setzen, der vergeht sich nicht nur an ihnen, sondern an dem Hl. Geiste selbst (1309 A). Diesen Versuch hatte nach der Meinung des Leontius Severus gemacht. In der Lehre von Gott, so behauptete Sever, haben die heiligen Väter die Begriffe und Worte *φύσις* und *ὑπόστασις* oder *πρόσωπον* unterschieden, aber beim Inkarnationsdogma haben sie keine Unterscheidung gemacht.[1] Die Antwort des Leontius auf diesen Einwand Severs (epil. 86, 1924) hängt mit seinen eben dargelegten etwas übertriebenen Anschauungen zusammen. Ihm ist es unzweifelhaft, daß die Väter alle mit *φύσις* und *ὑπόστασις* die seit dem Chalcedonense klaren, festliegenden Begriffe verbunden haben; redeten sie deshalb von *δύο πρόσωπα* oder *ὑποστάσεις,* dann haben sie nicht eigentlich (*κυρίως*), sondern uneigentlich, tropisch gesprochen, wie der hl. Paulus, als er die Seele den inneren Menschen nannte (1924 D), ohne die Begriffe Seele und Mensch zu verwechseln. So haben auch die Väter die Worte *φύσις* und *ὑπόστασις* öfters vertauscht, aber niemals die Begriffe dieser Worte identifiziert. Nach dieser Erklärung hätte Cyrill, bei dem, wie wir bald sehen werden, *φύσις* in concreto Hypostase bedeutet, niemals eigentlich, sondern sein ganzes Leben nur uneigentlich und tropisch gesprochen.

Eine weitere Frage mehr prinzipieller Natur war die Frage nach der Opportunität der Formel *ἐν δύο φύσεσιν.*

---

[1] So sage Cyrill *εἴ τις διαιρεῖ τὰς ὑποστάσεις,* und *ἀσύγχυτοι μεμενήκασιν αἱ φύσεις ἤγουν ὑποστάσεις,* und der große Athanasius spreche von *δύο πρόσωπα* in Christus. Diese Worte Cyrills stammen aus dem III. Anathem und aus den Scholien (M. 75, 1381); die Worte des Athanasius aus der Ep. ad Antiochenos; vgl. Facundus Herm., Defens. III. cap. M. P. lat. 67, 798 D. 800 A; hier sind zwei Stellen des Athanasius zitiert, in denen die *δύο πρόσωπα* vorkommen.



Severus erklärte (epil. 1928 D): Mehrere hl. Väter haben sowohl vor wie nach der Kirchenversammlung zu Nizäa Ausdrücke früherer Väter deshalb vermieden, weil die Häretiker dieselben mißbraucht haben. So habe namentlich Cyrill die Formel *δύο φύσεις* gemieden; was diesen Vätern erlaubt gewesen sei, müsse man auch ihm gestatten, namentlich seitdem Nestorius mit seinen Irrtümern aufgetreten sei. Diese Ausführungen Severs finden sich wieder bei Anastasius Sinaita (viae dux 89, 109 C. 276 D); sie stammen aus dem Briefe Severs an Nephalius, in dem Sever die christologischen, ja überhaupt die dogmatischen Formeln mit Medizinen vergleicht, die nach der Verschiedenheit der Krankheiten wechseln müßten. Anastasius macht zu den Ausführungen Severs die Bemerkung, daß sie nur eine Ausflucht seien, auf die Sever verfallen, nachdem man ihm den Dyophysitismus als echte Lehre der früheren Väter bewiesen hatte.[1] Leontius aber zeigt in seiner Antwort, zu welcher Absurdität die Forderung führe, alle von den Häretikern mißbrauchten Schriftworte undVäteraussagen zu vermeiden. Von ihnen seien beide Ausdrücke, sowohl *μία φύσις* wie *δύο φύσεις*, schon mißbraucht worden. Aber trotzdem müsse man die Formel *δύο φύσεις* als orthodox anerkennen, seitdem die allgemeine Kirchenversammlung von Chalcedon den Dyophysitismus feierlich verkündet habe. „Denn das Urteil der Synoden bedeutet nach den kirchlichen Canones die Lösung der umstrittenen Zweifel; wer den Synoden widerstrebt, der streitet nicht gegen einzelne, sondern ist ein Aufrührer gegen

[1] Der Mönch Eustathius, der ein Zitat Severs mit den obigen Ausführungen (M. P. gr. 86, 904 D) aus der Expositio fidei bringt, behauptet auch hier wieder einen Widerspruch Severs mit sich selbst. Einmal lehre er, die *δύο φύσεις* seien eine Erfindung der Häretiker, das andere Mal, sie seien Lehre vieler heiligen Väter. Vielleicht hat Severus in dieser Frage im Laufe der Zeit seine Ansicht geändert, wie uns Anastasius mitteilt. Nach den uns erhaltenen Fragmenten Severs hat er aber niemals zugegeben, daß die wirklichen Väter nach der Menschwerdung von *δύο φύσεις* redeten; er gab es vielmehr nur hypothetisch zu „*δῶμεν κατὰ συγχώρησιν*“ „*ἐν ὑποθέσει δὲ πάλιν λέγω*“. Selbst wenn ältere Väter von *δύο φύσεις* geredet hätten, dann dürfe man es jetzt nicht mehr, ohne dadurch Tadel zu verdienen (89, 109. 276).

alle Christen. Das aber soll uns niemals vorkommen, da wir die Belehrung dem Streite vorziehen" (epil. 1929 C).

Die Behauptung des Severus und seiner Anhänger, daß keiner der Väter die Formel *ἐν δύο φύσεσιν* gebraucht habe, wird von Leontius durch die Zitate des ersten Florilegs aufs treffendste widerlegt. Wenn man diese Sammlung von Väterzeugnissen des Abend- und Morgendlandes liest, dann erkennt man, daß die zu Chalcedon gegebene Definition der dogmatische Abschluß einer christologischen Anschauung ist, wie sie von manchen Vätern vertreten wurde. Um uns davon zu überzeugen, brauchen wir nur die Kernstellen aus dem Florileg des Leontius herauszuheben:

Ambrosius: *Ἑκατέρα φύσις ἐστὶν ἐν αὐτῷ* (de fide ad Grat. l. II. c. 9. M. P. lat. 16, 576); *διάστιξον τὰς φύσεις* (de fide l. III. M. P. lat. 16, 595); *οὐχ ἕτερος καὶ ἕτερος, ἀλλ' ἕτερον καὶ ἕτερον* (c. Apoll. M. P. lat. 16, 827)[1]; *μόνος δίμορφος καὶ διττῆς φύσεως* (l. c.); *τέλειος ἐν ἑκατέρᾳ φύσει* (ad Sab. M. P. lat. 16, 1147); *δύο φύσεις ἀσύγχυτοι, ἓν πρόσωπον* (expos. symb. M. P. lat. 16, 849).

Amphilochius: *Διάκρινον τὰς φύσεις;*[2] *θεὸν καὶ ἄνθρωπον λέγω* (c. Arian. M. 39, 109); *εἷς υἱὸς δύο φύσεων* (l. c. 39, 113); *ὁ δύο τελείων φύσεων εἷς υἱός* (l. c. 39, 113); *εἰς ἓν πρόσωπον συντελοῦσιν αἱ δύο φύσεις* (s. Leontiusflorileg n. 39).

Antiochus ep. Ptol.: *Μὴ συγχέῃς τὰς φύσεις* (M. 86, 1316 A).

Athanasius: *Λόγος ὢν ἄνθρωπος γέγονε* (de trinit. M. 77, 13); *ὢν φύσει θεὸς γεννᾶται ἄνθρωπος* (c. Apoll. M. 26, 1105 A); *τέλειος θεὸς καὶ τέλειος ἄνθρωπος* (l. c. 26, 1121 C).

---

[1] Nach cod. Phill. schrieb Ambros. allerdings *ἑτέρως*; so hat auch das lat. Original aliter ex Patre, aliter ex virgine; demnach wäre nicht von den naturae, sondern von der duplex generatio Christi hier die Rede.

[2] Gegen diese Amphilochiusstelle wendet sich Sever (bei Eustath. 86, 913 C D); er tadelt das *διακρίνειν τὰς φύσεις* und will im Anschluß „an alle Lehrer der Frömmigkeit" nicht *δύο φύσεις*, sondern nur zwei Zeiten unterscheiden, die Zeit des *Λόγος ἄσαρκος* und des *Λόγος ἔνσαρκος* (vgl. S. 116).



Augustinus: *Ἐν τῇ τοῦ προσώπου ἑνότητι συνάπτων ἑκατέραν φύσιν* (ep. ad Volus. M. P. lat. 35, 519. n. 3); *διττὴ φύσις* (tract. 78 in Ioan. M. P. lat. 35, 1836. n. 3).

Basilius: *Ἐν τῇ οὐσίᾳ θεοῦ καὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ ἀνθρωπότητος* (c. Eun. M. 29, 552 C); *κατ' ἐπίνοιαν τὴν ἑκάστην φύσιν λογιζόμεθα* (c. Eun. l. IV. M. 29, 704 C).

Cyriacus: *Τέλειος ἐν ἀμφοτέραις ταῖς οὐσίαις* (in theoph. M. 86, 1312 B).

Cyrillus Hieros.: *Διπλοῦς ἦν ὁ Χριστός* (or. IV. catech. M. 33, 468 A).

Ephräm Antioch.: *Τελείαν ἔχει τὴν διπλῆν φύσιν* (in Margar. M. 86, 1313 C).

Flavianus Antioch.: *Ἀνθρωπεία φύσις θεότητι συνάπτεται* (in assumpt. M. 83, 204); *ἀμφότεραι αὐτοῦ φύσεις* (in Ioan. M. 86, 1313 C).

Gelasius ep. Caes. Palest.: *Διπλᾶ πάντα, καὶ ἀληθῆ πάντα* (interp. symboli M. 86, 1313 A); *τιμᾶν τὴν σάρκα ὡς ναὸν θεοῦ* (l. c. 86, 1313 B).

Gregorius Nyssenus: *Πῶς μία* (scl. *φύσις*) *αἱ δύο εἰσίν;* (contra Apoll. M. 45, 1216 A); *τοῦ υἱοῦ ὄνομα ἑκατέρᾳ τῇ φύσει ἐφαρμοζόμενον* (c. Eunom. l. III. M. 45, 597 B); *δεσπότης περὶ ὃν ὁ δοῦλος* (c. Eunom, l. V, M. 45. 705 C); *ἐν ἑκατέρῳ* (scl. *θείῳ καὶ ἀνθρωπίνῳ*) *τὸ ἴδιον καθορᾷ* (c. Eun. l. VI. M. 75, 716 A).

Gregorius Nazianz.: *Διπλοῦς γὰρ ἦν* (in pascha M. 36, 660 C; in theoph. M. 36, 328); *ἦν διπλοῦς, ἓν οὐ τῇ φύσει τῇ δὲ συνόδῳ* (or. II. de filio M. 36, 183); *δι' ἑνὸς ἀμφότερα* [sc. *θεὸς καὶ ἄνθρωπος*] (orat. II. apolog. M. 35, 432 B16)

Hilarius: *Ἓν καὶ ταὐτὸν δι' ἑκατέρας φύσεως ὤν* (de fide l. 9; M. P. lat. 10, 283); *ὢν ἀμφότερα* (l. c. l. 7; M. P. lat. 10, 290); *ἑκατέρα φύσις ἐν τῷ κυρίῳ ἡμῶν* (l. c. M. P. lat. 10, 292).

Hippolytus: *Ἔχων ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ θεοῦ οὐσίαν καὶ τὴν ἐξ ἀνθρώπων* (ex bened. Balaam M. 86, 1312 A).

Ioannes Chrys.: *φύσει ἄνθρωπος, φύσει θεός* (in ep. ad Phil. M. 62, 219).

Irenaeus: *Τὸ περιφανὲς τῶν φύσεων* (adv. haeres. M. 86, 1309 D).

Isidorus Pelus.: *Ἐν ἑκατέραις ταῖς φύσεσιν εἷς* (ad Theodos. diac. M. 78, 409 A); *τάτέρα φύσις* (ad Timoth. lect. M. 78, 252 C).[1]

Iulius Rom.: *Οὔτε τὰς φύσεις ψεύσεται* (Mai, script. vet. nova coll. VII, 168).[2]

Iustin. Mart.: *Υἱὸς θεοῦ ἄμφω προελθὼν τὰς φύσεις* (Otto, Opera Iust. III. pars I, pg. 34);[3] *θεία φύσις καὶ ἀνθρωπίνη φύσις* (l. c. 36); *εἷς υἱὸς φύσεις δὲ δύο* (l. c. 46).

Petrus Alex.: *Θεὸς ἦν φύσει καὶ γέγονε ἄνθρωπος φύσει* (in adv. salvat. nostri M. 86, 1312 B).

Paulus Emesenus: *Διττὴ φύσις καὶ μοναδικὸν πρόσωπον, δύο φύσεις τοῦ Μονογενοῦς* (hom. in eccl. Alexandr. M. 77, 1441 B).

Proclus Const.: *Συζυγία τῶν φύσεων* (de laud. Mariae; M. 65, 684); *τὰς δύο φύσεις εἰς μίαν ὑπόστασιν ἑνοῦν* (in puer natus est nobis M. 86, 1309).

Überblicken wir diese Zeugnisse für die *δύο φύσεις*, so werden wir außer den bereits ausgeschiedenen noch eine Reihe von Texten zurückweisen, weil sie zwar inhaltlich die orthodoxe Lehre enthalten, aber doch in der Form und Fassung dieser Lehre, der Formel *ἐν δύο φύσεσιν* des Chalcedonense allzufern bleiben. Dazu lebten einige der genannten Väter nach dem Konzil von Chalcedon. Aber immerhin beweist doch schon dieser von Leontius gemachte, verhältnismäßig kleine Ausschnitt aus der vorchalcedonensischen Christologie, daß für den Dyophysitismus Anschauungen vorhanden waren, an die das Chalcedonense anknüpfte. Allerdings gab es namentlich einen Vater, dessen

[1] Schon bei den Zeugnissen Gregors von Nyssa, Gregors v. Nazianz, Chrysostomus' haben wir einige von Leontius herangezogene Zitate übergangen, weil sie nichts, wenigstens nichts direkt für die *δύο φύσεις* beweisen. Bei Isidor müssen wir zwei der angezogenen Texte ausschalten; hier hat das Original *ἐκ δυοῖν φύσεων*, während cod. Phill. und Turr. *ἐν δύο φύσεσιν* lasen (ad Cyrill. 78; 369 B und ad Leandrum 78, 357 C).

[2] Auch bei Iulius Romanus ist der Plural *φύσεις* gegenüber der anderen Lesart *φύσιν* sehr zweifelhaft.

[3] In der aus Justin angeführten Stelle ist das *τὰς φύσεις* des Phill. wohl Glosse, es findet sich in vielen Hsch. nicht, ist auch von Otto gestrichen.

Christologie der in Chalcedon gegebenen Definition geradezu zu widersprechen schien. Die Christologie Cyrills von Alexandrien (er ist gemeint) stand deshalb die Jahrzehnte nach dem Chalcedonense, ja noch zur Zeit des Leontius und darüber hinaus im Mittelpunkte der christologischen Streitigkeiten. Zu Cyrill müssen wir uns jetzt wenden, da Leontius sich eingehender mit dessen Christologie beschäftigt hat.

§ 16. Leontius und Cyrill von Alexandrien.

Cyrill von Alexandrien wurde sowohl von seiten der Orthodoxie als von seiten der Monophysiten als Führer in Anspruch genommen; ja sogar die Vorwürfe des Nestorianismus und Arianismus blieben ihm nicht erspart (vgl. Andreas von Samos. und Maro bei Anast. Sinaita M. 89, 293. 294). Cyrill ist nicht ganz unschuldig an diesen Mißverständnissen; denn, um nur eins zu erwähnen, eine seiner beliebtesten Formeln *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* ist ihrer Herkunft und ursprünglichen Bedeutung nach apollinaristisch, wenn auch Cyrill sie im orthodoxen Sinne verstand und gebrauchte; auf der anderen Seite hat die nach dem Frieden mit den Antiochenern von Cyrill gebilligte Formel (*τοῦ Κυρίου φωνὰς διαιρεῖν*) ihre Analogien bei Theodor von Mopsveste (vgl. Saltet l. c. S. 52). Darum hat sich an seine Schriften eine Kette von Mißverständnissen und eine Reihe der konträrsten Erklärungen angeschlossen. Auch Leontius ist ein Erklärer der cyrillschen Christologie; er nimmt ihn für die Orthodoxie in Anspruch und versucht deshalb den Beweis, daß der Dyophysitismus des Chalcedonense bei ihm schon anzutreffen ist; diese letzte Behauptung schließt jene andere ein, daß schon bei Cyrill die Formel *ἐν δύο φύσεσιν* oder eine ähnliche sich findet; ferner, daß auch schon bei Cyrill der Unterschied und Gegensatz von *φύσις* und *ὑπόστασις* sich findet, der sich am kürzesten durch die Verbindung von *δύο φύσεις καὶ μία ὑπόστασις* beschreiben läßt. Um Cyrill als Dyophysiten nachzuweisen, hat Leontius ein langes Florileg von Cyrillzitaten gesammelt. Wenn man die Beweisstellen überschaut, dann ist man enttäuscht, weil dyophysitische Formeln so selten darin zu finden sind.

In den 22 Zitaten aus Cyrill kommt die Formel *ἐν δύο φύσεσιν* niemals vor, erst recht keine Gegenüberstellung von *δύο φύσεις* und *μία ὑπόστασις*; ja selbst der Plural *φύσεις* oder *δύο φύσεις* kommt nur sechsmal vor;[1] das fühlte auch Leontius selbst; deshalb suchte er indirekte Beweise für den Dyophysitismus Cyrills. So bringt er Zitate aus zwei Predigten des Paul von Emesa, die in Alexandrien gehalten wurden, während Cyrill dabei saß und zuhörte; diese Predigten, die von der *διττὴ φύσις*, von *δύο φύσεις καὶ μοναδικὸν πρόσωπον* sprechen, hat Cyrill nicht getadelt, sondern öffentlich gelobt: „Siehe, wir schöpften Wasser aus dem heiligen Quell des anwesenden Lehrers, der mit der Leuchte des Geistes in dieses große und ehrwürdige Geheimnis des Erlösers hineinleuchtete" (Florileg n. 65. 66. 67). Oder Leontius beruft sich auf eine Stelle (ep. ad Orient. M. 77, 177), die gar nicht von Cyrill stammt, die auch nicht die eigene Ansicht Cyrills ausspricht, sondern nur aus irenischen Gründen von ihm toleriert wurde. Auch die von Leontius zitierten Stellen aus den Briefen an Succensus und Acacius enthalten *δύο φύσεις* nicht im Sinne des Chalcedonense. In den Briefen an Succensus erklärt er: „Wenn wir verstehen wollen und nur mit den Augen der Seele danach ausschauen, auf welche Weise der Eingeborene Mensch geworden ist, dann sprechen wir von zwei vereinigten Naturen, aber von einem Christus, einem Sohne" (M. 77, 232 D). In dem Briefe an Acacius (M. 77, 193) schreibt er, daß die *διαφορὰ τῶν φύσεων* bei ihm nur bedeute, daß ein wesentlicher Unterschied zwischen Gottheit und Menschheit in Christus bestehe.[2]

---

[1] In epist. ad Hebr. M. 74, 1004 C; schol. 75, 1381 A; schol. 1385 C; ad Succ. 77, 232 D; alloc. ad Alex. 86, 1832 B; ad Oriental. 77, 177 A.

[2] Übrigens verweise ich, um mir weitere Nachweise zu ersparen, auf die ausgezeichnete Darstellung der christologischen Formeln Cyrills durch Albert Ehrhard in seiner Schrift: „Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift *Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως*, ein Werk Theodorets von Cyrus" (Tüb. 1888). S. 32 ff. Ehrhard kommt auf Grund einer sorgfältigen Durchforschung aller Werke Cyrills zu dem Resultat, daß die Formel *δύο φύσεις* erst nach dem Friedensschluß mit den Orientalen bei Cyrill erscheint, nur aus irenischen Gründen und mit großer Vorsicht gebraucht

Cyrills Auffassung konnte auch gar nicht zu *δύο φύσεις* oder *ἐν δύο φύσεσιν* führen, weil bei Cyrill *φύσις* einen ganz anderen Sinn hat als *φύσις* in der Definition des Chalcedonense. *Φύσις* ist in der Christologie Cyrills gleichbedeutend mit *ὑπόστασις*; auch *φύσις* ist in concreto bei Cyrill geradeso wie *ὑπόστασις* die selbständige, für sich (non in alio) bestehende Natur, das Einzelwesen, Individuum. In abstracto versteht er darunter die Summe der Eigentümlichkeiten des Einzelwesens, sowohl die notae essentiales wie die notae individuantes. Wir haben früher gesehen, daß Leontius scharf unterscheidet zwischen *ἴδια φύσεως* und *ἴδια ὑποστάσεως*; bei ihm charakterisieren alle Accidentien die Hypostase, alle wesentlichen Merkmale die Natur. Anders liegt es bei Cyrill; wie er keinen Unterschied zwischen *φύσις* und *ὑπόστασις* im konkreten Gebrauch macht, so scheidet er auch nicht die *ἴδια φύσεως* von den *ἴδια ὑποστάσεως*, sondern er kann sagen *ἴδια φύσεως ἤγουν ὑποστάσεως*. Hält man die eben gegebenen Erklärungen für richtig, dann versteht man auch, warum Cyrill schreiben konnte *φύσις ἤγουν ὑπόστασις* (M. 75, 1381; 76, 499 A, 401 A; 77, 193 B u. öfter); er hätte aber niemals nach seiner Terminologie wie das Chalcedonense sagen können *δύο φύσεις* — *μία ὑπόστασις*; denn zwei *φύσεις* sind bei Cyrill zwei Hypostasen, und nicht *μία ὑπόστασις*. Aus dieser Gleichsetzung von Physis und Hypostase erklärt sich auch sein Sträuben gegen die *δύο φύσεις* und sein energisches Eintreten für die *μία φύσις σεσαρκωμένη*. Spricht er im Interesse des Friedens von *δύο φύσεις*, dann macht er den Zusatz *ἑνωθεῖσαι* (ep. ad Succ. M. 77, 233); er macht die Einschränkung, nach der Einigung sei die Trennung in zwei aufgehoben (ep. ad Acac. M. 77, 192); oder er sagt, die zwei *φύσεις* beständen bloß fürs Denken

---

wird. Cyrills eigene Anschauung führt nicht zu *δύο φύσεις*, sondern zu der *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* (Ehrhard l. c. S. 40 ff.). Charakteristisch für Cyrills Anschauung ist folgende Stelle: „Wir sagen nicht mit Unrecht, daß die Vereinigung zur Einheit *ἐκ δύο φύσεων* erfolgte; nach der Vereinigung aber trennen wir die *φύσεις* nicht mehr voneinander, sondern wir sprechen von einem Sohne, wie die Väter taten, und von einer Physis des Gottlogos, die Fleisch geworden."



(ad Succ. M. 77, 232 D; ad Valerian. M. 77, 257. 260); oder aber er gibt den Worten ausdrücklich oder stillschweigend eine abstrakte Bedeutung.[1] Von hier aus versteht man auch, warum er alle Aussagen nur auf die *μία φύσις σεσαρκωμένη* bezieht; er vermeidet es geflissentlich, die erhabenen und großen und unbegreiflichen Handlungen und Eigenschaften der *φύσις τοῦ Λόγου*, aber die menschlichen Handlungen und Eigenschaften der menschlichen *φύσις* beizulegen. Der fleischgewordene Logos hat Hunger und Durst gelitten, Müdigkeit und Leiden auf sich genommen, hat die Traurigkeit und Todesangst ausgestanden, kurz, der Logos hat sich alles Menschliche Christi zu eigen gemacht (vgl. Ehrhard l. c. S. 60, 79). Zwei handelnde *φύσεις* wären im Munde Cyrills zwei selbständige *ὑποστάσεις* gewesen.

Diesen Sprachgebrauch Cyrills hat schon Andreas von Samosata bemerkt. „An unzähligen Stellen," so schreibt er, „nennst du die Natur Hypostase" (M. 89, 292). Zum Beweise führt er einige Stellen aus den Scholia, aus De adoratione in spiritu, Anathema III, und eine nicht näher bezeichnete Stelle an; er folgert daraus den Arianismus Cyrills, weil Cyrill mit den Hypostasen auch eo ipso drei Naturen in Gott lehre.[2] Tatsächlich unterscheidet Cyrill in der Trinität drei Hypostasen in einer Usie, während er in der Christologie *ὑπόστασις* und *φύσις* promiscue gebraucht. Diese, wenn man will, Inkonsequenz der cyrillschen Terminologie hat zuerst Sever (vgl. epil. 1924) und dann die Severianer auf der Collatio cum Severianis[3] zum Ausdruck gebracht. Leontius hat hier weniger scharf gesehen, wie wir bereits gesagt haben (S. 128). Darum ist auch seine Erklärung der cyrillschen Formel *μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* nicht ganz richtig. Nach ihm ist hier *Λόγος*

---

[1] Vgl. Ehrhard l. c. S. 43.

[2] Nur ein einziges Mal habe, so sagt Andreas, Cyrill einen Unterschied zwischen *φύσις* und *ὑπόστασις* gemacht, *ἐν τοῖς πρὸς Ἑρμείαν λέγων ἕτερον εἶναι τὴν φύσιν καὶ ἕτερον τὴν ὑπόστασιν* (M. 89, 293). Andreas denkt hier offenbar an die Stelle aus dem Dialog De Trinit. (75, 700 A1): *ἕτερον γάρ τι οὐσία καὶ ἕτερον ὑπόστασις.*

[3] Mansi, Conc. VIII 820. Harduin, Conc. II 1159.

nomen hypostaticum, *μία φύσις* Bezeichnung der göttlichen Natur, *σεσαρκωμένη* Bezeichnung der menschlichen Natur (lib. tres 1285 C, vgl. oben S. 122). Nach cyrillscher Terminologie aber ist das „*μία φύσις*" dieser Formel die *μία ὑπόστασις τοῦ Λόγου*; ähnlich muß man auch andere cyrillsche Formeln, wie *ἕνωσις φυσική, θεωρίᾳ τὰς φύσεις διαιρεῖν* usw. erklären. Wie wenig die Terminologie und Auffassung Cyrills mit Leontius übereinstimmt zeigt am raschesten ep. II. ad Succens. (77, 240 ff.). Hier bezeichnet Cyrill als gefährlich und falsch die nachgenannten Folgerungen: 1. Wer nach der Vereinigung von nur einer fleischgewordenen Physis des Logos redet, legt dem Logos Leiden bei. 2. Wer nur eine fleischgewordene Physis annimmt, vermischt Göttliches und Menschliches. 3. Hatte Christus nur eine Physis, dann war er nicht zugleich uns und Gott Vater wesensgleich; er war dann auch kein vollkommener Mensch. 4. Die Formel ‚im Fleische leiden' darf nicht umschrieben werden mit ‚in unserer Natur leiden'. Alle diese gefährlichen und falschen Folgerungen galten Leontius als logische Notwendigkeiten; sie werden wiederholt von ihm gegen Severus gezogen, um ihn ad absurdum zu führen.[1]

Hat also Leontius Cyrill mißverstanden? Ja und nein; denn eine genuine Erklärung Cyrills hat er nicht gegeben; dagegen beweisen seine Ausführungen auf das klarste, daß die Christologie Cyrills orthodox und nicht monophysitisch ist. Man kann kurz sagen, er habe Cyrill in die Sprache des Chalcedonense übersetzt. Man hat vielfach Cyrills Lehre monophysitisch genannt. Zum Beweise dieser Behauptung erinnerte man an die Übereinstimmung seiner Lehre mit der des Severus; aber wie unsere Ausführungen über Sever bewiesen haben, sind auch die Gedanken Severs orthodox; selbst wenn gar keine Differenz zwischen Cyrills und Severs Christologie bestände — und sie ist nicht groß —, wäre man nicht berechtigt, aus dieser Verwandtschaft der Gedanken

---

[1] Epil. 1936 B, 1940 A; trig. cap. c. 4, 5, 6; 16, 17, 18; 20, 21; lib. tres 1292 C.



beider Männer Cyrills Monophysitismus zu folgern. Allerdings geht es auch nicht an, Severs Lehre zwar als Monophysitismus, dagegen Cyrills Christologie als orthodoxe Lehre zu kennzeichnen. Wenn wir nun auch die Lehre Severs eine orthodoxe nennen, so bleibt dabei bestehen, daß Sever persönlich ein Feind der Orthodoxie gewesen, der in den leidenschaftlichsten Ausdrücken das allgemeine Konzil von Chalcedon und Papst Leo den Großen schmähte. — Zum Beweise für den Monophysitismus hat man sich auch auf eine Reihe cyrillscher Formeln berufen; es ist ein Verdienst von Loofs, diese Formeln als orthodox nachgewiesen zu haben; auf seine Ausführungen sei hiermit verwiesen (l. c. S. 43 ff.). Trotzdem konnte sich Loofs nicht dazu entschließen, Cyrill gänzlich vom Monophysitismus freizusprechen. Als Anhaltspunkte für seine Anschauung bieten sich ihm die cyrillschen Formeln *ἐκ δύο φύσεων* und namentlich *πρὸ τῆς ἑνώσεως δύο φύσεις* und *μετὰ τὴν ἕνωσιν μία φύσις*. „Wie kann, so fragt jeder moderne Mensch, Cyrill in dieser Weise das *πρὸ τῆς ἑνώσεως* und das *μετὰ τὴν ἕνωσιν* unterscheiden? Vor der Vereinigung ist doch die menschliche Natur erst recht nicht vorhanden gewesen. Nach unseren Begriffen allerdings nicht, anders aber nach den Begriffen jener Zeit. Das menschliche Individuum entsteht erst durch die Geburt, die menschliche Natur aber besteht vor den einzelnen Individuen als die Gesamtheit der Wesenseigentümlichkeiten der Gattung. Christus hat nach Cyrill zwar menschliche *φύσις*, d. h. der Logos hat die sämtlichen Wesensmerkmale der menschlichen Natur angenommen als Bestimmtheiten seines individuellen Seins, individueller Mensch aber war er nicht“ (Loofs l. c. S. 43).[1] Aber wenn Cyrill sagt: *πρὸ τῆς ἑνώσεως δύο φύσεις,*

[1] Auch Weigl, Die Heilslehre des hl. Cyrill v. Alexandrien (Forschungen z. christl. Literatur- und Dogmengesch. Bd. 5, Heft 2. 3), Mainz 1905, S. 66 f. weist die Ansicht zurück, daß Cyrill eine allgemeine Menschennatur in Christus lehre. Der ganz anders angelegte Beweis Weigls, auf den ich verweise, konnte mich nicht ganz überzeugen. Rehrmann, Die Christologie des hl. Cyrill v. Alex. Hildesheim 1902, hat diesen Punkt gar nicht berührt.



dann denkt er gar nicht an zwei wirklich existierende *φύσεις*, die beide in Wirklichkeit vor der *ἕνωσις* kurze oder lange Zeit existierten, sondern er gibt nur eine Formel für die Art und Weise, wie wir uns den Akt der Einigung denken. Vor dem Zeitpunkt der vollendeten Einigung (unio in actu secundo) ist die menschliche Natur nicht tempore prius, sondern ratione prius; denn er erklärt ausdrücklich: „Wenn wir uns eine Vorstellung machen wollen, auf welche Weise der Eingeborne Mensch wurde, dann sagen wir, daß sich zwei Naturen geeinigt haben usw." (ad Succ. M. 77, 232 D 10). Man kann auch daran erinnern, daß infolge des synonymen Gebrauchs von Natur und Hypostase bei Cyrill die Formeln *ἐκ δύο φύσεων* und *πρὸ τῆς ἑνώσεως δύο φύσεις* gleichwertig sind mit *ἐκ δύο ὑποστάσεων* und *πρὸ τῆς ἑνώσεως δύο ὑποστάσεις*; auch durch diesen Sprachgebrauch ist es ausgeschlossen, in obigen Formeln bei dem Worte *φύσις* an eine allgemeine vor dem Individuum existierende Menschennatur zu denken. Statt *ἐκ δύο φύσεων* hätte Cyrill sogar *ἐκ δύο προσώπων* sagen können; aber er vermied diese Formel mit Absicht, weil Nestorius dem Ausdrucke *προσώπων ἕνωσις* den Sinn einer *ἕνωσις σχετική* aufgeprägt hatte (in epist. ad Hebr. M. 74, 1004 C). Aber nehmen wir einmal an, Cyrill habe in der Formel *πρὸ τῆς ἑνώσεως δύο φύσεις* bei den Worten *δύο φύσεις* an die Natur des Logos und an die allgemeine Menschennatur, d. h. an „sämtliche Wesenseigentümlichkeiten der menschlichen Natur" gedacht, die der Logos sich zu eigen gemacht hat; in diesem Falle hätte er dem menschgewordenen Logos auch nur die Merkmale der allgemeinen Menschennatur beilegen dürfen, also *ζῷον λογικὸν θνητόν*, und was darin enthalten ist; niemals aber hätte er die Eigentümlichkeiten der Hypostase, wie Herkunft, Eltern, Erziehung usw. von der einen fleischgewordenen Natur aussagen können. Für Cyrill aber hat das Wort *φύσις* einen so vollen Inhalt, daß es ihm nach seinem eigenen Geständnis schwer wurde, in der Trinität den Unterschied zwischen *ὑπόστασις* und *οὐσία* zu fassen,[1] während er in der Inkarnation gar nicht das

[1] Als im Dialog de Trinit. (75, 700 A 1) der Fragesteller bekannte, es sei ihm schwer, den Unterschied zwischen Hypostase und Usie zu ver-



Bedürfnis empfand, zwischen menschlicher Hypostase und menschlicher Natur zu unterscheiden. So hatte Leontius ganz gewiß recht, wenn er den großen Patriarchen von Alexandrien als Bekenner des rechten Glaubens für sich in Anspruch nahm, wenn auch die äußeren, in der Terminologie begründeten Differenzen zwischen Cyrill und dem Chalcedonense groß sind. Ja, will man nicht etwa auf Grund der durch sorgfältige Analyse aller Werke Cyrills gewonnenen Anschauung einen Vergleich der Christologie Cyrills mit der Definition des Chalcedonense anstellen, sondern nur das eine oder andere Werk oder Schreiben Cyrills zum Vergleiche heranziehen, dann ist die Ähnlichkeit und Übereinstimmung noch größer.[1]

§ 17. Die hypostatische Vereinigung nach Leontius.

In den bisherigen Paragraphen haben wir die Beziehungen des Leontius zu den Vätern und zu den Häretikern behandelt. Im Verlaufe der Darstellung dieser Beziehungen haben wir schon manchen Punkt der Lehre des Leontius berührt. Es erübrigt nun noch, einen kurzen Überblick über die Theologie des Leontius zu geben. Diese Theologie ist im wesentlichen nur Christologie. Andere Gebiete der Dogmatik hat er nur insoweit gestreift, als sie mit der Christologie in Beziehung stehen. Aber selbst die Christologie des Leontius behandelt nur einen kleinen Ausschnitt jenes Gebietes, das

---

stehen, sagte Cyrill: *Ἢ γὰρ οὐκ οἶσθα, ὅτι κἀμοὶ οὐκ ἐντριβῆς καὶ περὶ τούτων ὁ λόγος;*

[1] So hat schon um 485 Vigilius von Tapsus (contra Eutych. l. 5. M. 62, 154 A) die epist. IV. adv. Nest. mit der Definition von Chalcedon verglichen mit folgendem Resultat: „Ecce nec dicta dictis, nec sententiae sententiis adversantur, sed sicut uno fidei s e n s u, ita iisdem pene usi sunt v e r b i s. Dicit sancta synodus: Nusquam duarum naturarum diversitate evacuata; dixit beatus Cyrillus: Non evacuata aut sublata diversitate naturarum per coniunctionem: Dixit sancta synodus: Utriusque naturis in una persona convenientibus; dixit b. Cyrillus. . . . quod diversae quodammodo naturae in unum convenerint. Dixit s. synodus: Non in duas personas divisum, sed unum eundemque Christum; dixit b. Cyrillus: Unus tamen ex ambabus, scl. naturis, Christus filius; et iterum: Sed quia simul nobis effecerunt unum Dominum Christum et filium divinitas et humanitas.

wir heute unter dem Namen der Christologie und der Soteriologie zu behandeln pflegen. Ihn interessieren in erster Linie die Fragen nach der Art der Vereinigung von Gottheit und Menschheit. Deshalb wollen auch wir nur diese wesentlichsten Punkte, unter denen Leontius das Geheimnis der Inkarnation betrachtet, zur Darstellung bringen. Dabei werden wir unser Augenmerk hauptsächlich darauf richten, welche Stellung seine Gedanken einnehmen innerhalb der orientalischen Christologie.

Leontius ist im Gebrauche christologischer Termini lange nicht mehr so sorglos wie frühere Väter und Kirchenschriftsteller. Darum ist sein Ausdruck zwar ärmer, aber auch präziser geworden. Der gewöhnlichste Ausdruck für die Menschwerdung ist ihm Einigung oder wesenhafte Vereinigung. Daneben kommen Ökonomie, Fleischwerdung, ja sogar Zueinanderlaufen, Verflechtung und Mischung vor.[1] Die beiden Naturen werden in der mannigfachsten Weise bezeichnet, als Gottheit und Menschheit, Logos und Fleisch, Logos und ganzer Mensch, Logos und vollkommene Menschheit, ja sogar Logos und Tempel, Logos und Wohnung oder Werkstatt.[2] Er kämpft besonders gegen die Formel a u s zwei Naturen ein Christus zugunsten der Definition von Chalcedon i n zwei Naturen ein Christus. Das Resultat der Vereinigung nennt er eine Hypostase, ein Individuum, eine Substanz (*ὑποκείμενον*), kurz e i n s, eins der Zahl nach, oder der Herr im Fleische (1352), der Logos in vollkommener Menschheit (1380), der Erlöser in Gottheit und Menschheit (1281) usw.[3] Die Vereinigung von Gottheit und Menschheit

---

[1] *Ἕνωσις* 1293 B, 1304 A; *ἕνωσις κατ' οὐσίαν* 1297 D, 1301 C, 1380 A, *κυρίως ἑνωτική* 1940 C, *κατ' οὐσίαν καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος* 1300 A, *ἀσύγχυτος καὶ ἀδιαίρετος* 1941 A; *οὐσιώδης σχέσις τῶν ἑτεροειδῶν; οἰκονομία* 1921 etc.; *συνδρομή* 1293 B; *συμπλοκή, κρᾶσις* 1304 A; *οὐσιώδης ἀνάκρασις* 1353 A; *σάρκωσις* 1280 C; *συμφυία ἀχώριστος* 1332 A.

[2] *Λόγος καὶ σῶμα ἐξ ἡμῶν* 1281 A; *θεότης καὶ ἀνθρωπότης* 1281. 1297; *Λόγος: σάρξ* 1284, *ἄνθρωπος* 1284 C, *ὅλος ἄνθρωπος* ib., *ἀνθρώπου φύσις* ib. 1285 C, *ναός, φύσεως ἐργαστήριον, οἰκοδομή* 1352, *τελεία ἀνθρωπότης, τέλειος ἄνθρωπος* 1380 C, 1297 B.

[3] *Ἕν* 1300, *ἓν ἀριθμῷ* 1304 B, *ἓν ἀποτέλεσμα, πρόσωπον, ὑποκεί-*

erscheint ihm als Tat des Logos. Der Logos nimmt den Menschen zu sich (*προσλαμβάνει* 1325 A), vereinigt sich mit dem Fleisch (1348 D), bewohnt den Tempel (1352 D), umgibt sich mit dem Gebäude der Menschheit (1352 D), baut den Tempel der Menschheit um sich (1353 A), hat einen Menschen um sich herumgelegt und befestigt (1284 C), hat die menschliche Natur wesenhaft mit sich verknüpft (1285 B) usw.

Leontius steht mit seinen Anschauungen in der Mitte zwischen Nestorianismus und Monophysitismus. Er verwirft eine ganze Reihe nestorianischer Formeln, die nach ihm nur erfunden sind, um Einfältige zu täuschen.[1] Auch die bei Cyrill von Alexandrien so beliebte Formel „unaussprechliche Einigung“ oder jenes andere „er wurde Mensch, wie er wollte und wie er allein es wußte“ (1297 D, 1300 A) sind ihm in nestorianischem Munde verdächtig. Die Nestorianer gebrauchen diese Ausdrücke, nicht um die Tiefen des Geheimnisses in Ehrfurcht zu verehren, sondern um mit ihnen ihre Irrlehre wie mit einem unantastbaren Bollwerk zu decken. Auch wenn sie von einer einzigen, übernatürlichen Einigung sprechen (1300. 1301), dann denken sie nur an ein gnadenvolles Einwohnen des Logos im Menschen Christus, wie es allen Heiligen zuteil wird.[2] Darum benennt Leontius die nestorianische Anschauung ein Zerreißen der Naturen, eine trennende Einigung (1940).[3] Die Nestorianer verknüpfen die Naturen nicht miteinander, so daß auch nach ihrer soge-

---

μενον, ἄτομον 1305; *εἷς, εἷς υἱός* 1925, 1353; *μία ὑπόστασις* 1293 B, 1305 C usw.

[1] Solche Formeln sind: *ἕνωσις κατὰ σχέσιν* 1300 C, *κατὰ γνώμην* 1300 B, *κατ' ἐνέργειαν* 1297, 1300, *κατ' εὐδοκίαν* 1300 B, *κατ' ἀξίαν* ib., *κατὰ ταὐτοβουλίαν* 1940 D, *κατ' αὐθεντίαν* 1305 C. Alle diese Formeln sind schon von Nestorius gebraucht und noch aus seinen Schriften belegbar. Vgl. Loofs, Nestoriana 1905, Register.

[2] Der Text dieses Abschnittes ist sehr schlecht. So heißt es 1300 C15 *ἢ τῆς ἀξίας*, es muß heißen *ἡ τῆς ἀξίας;* 1300 D3 dividit Turr., es muß heißen non dividit; 1301 B4 *μηδὲ τούτων*, non cum his Turr., es muß heißen *μηδὲ τοῦτον*, das auch cod. Phill. und Fragment, M. 86, 2008 B12 bezeugt ist.

[3] Er spricht bei den Nestorianern von *οὐσίας χωρίζειν* (1300 C), *χωρίζειν τὰς φύσεις* (1937 A), *χωρίζειν ἐνεργείᾳ ἀνθρωπότητα ἀπὸ τῆς θεότητος* (1937 C), *μερίζειν εἰς ὑποστάσεις* (1300 A).



nannten Einigung zwei vollständig getrennte Naturen erscheinen (*δύο εἴδη πάντη χωριστά* 1940 D).

Auf der anderen Seite stehen die Monophysiten mit ihrer Vermischung und Vermengung des Göttlichen und Menschlichen in Christus.[1] Oft wiederholt Leontius, daß der Monophysitismus in seiner logischen Weiterentwicklung nichts anderes als Doketismus sei, da die menschliche Natur Christi nur Schein sei, man müsse denn die von den Monophysiten so krampfhaft verteidigte *μία φύσις* als ein zwischen Gottheit und Menschheit liegendes Mischprodukt ansehen (*νόθον, οὐδὲν ἔχον καθαρόν* 1941 A).

Die wichtigste Wirkung der hypostatischen Vereinigung ist die communicatio idiomatum, die Leontius im Anschluß an Gregor von Nazianz ein *ἀντιπεριχωρεῖν* nennt, ferner die auf der Perichorese beruhende Idiomenprädikation, die bei ihm *ἀντικατηγορεῖσθαι* heißt (1320 B).[2] Die großen Probleme, die sich an diese innige Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen in Christus knüpfen, hat Leontius nur zu einem kleinen Teil behandelt. Die Frage, wie unter dem Einflusse des Logos der menschliche Wille Christi frei bleibt, hat er sich nicht gestellt; ebensowenig beschäftigte ihn die Frage nach den Einwirkungen, die der menschliche Intellekt durch die hypostatische Vereinigung erfährt. Nur ganz nebenher erwähnt er, daß die menschliche Natur Christi der Vereinigung mit dem Logos die ganze Heiligkeit und das Freisein von Sünde verdanke (1353 A). Auch die wunderbare Empfängnis Christi durch den Hl. Geist hat darin ihren

[1] Leontius verwirft ihre *σύγχυσις* (1293 B, 1301 C, 1940 A), *φύσεων φυρμὸς καὶ σύγχυσις* (1305 B); er tadelt das *συμφύρεσθαι* (1300 A), *συγχέειν τὰ ἰδιώματα* (1281 A), *μιγνύναι καὶ συγχέειν τὰς ἰδιότητας* (1305 B), *συγχεῖσθαι ἀλλήλοις* (1300 A).

[2] Über den Begriff von communicatio idiomatum, praedicatio idiomatum vgl. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, Bd. II², S. 91 ff. (Paderborn 1905); Heinrich-Gutberlet, Lehrb. der Dogm. Band 7, S. 620 ff. (Mainz 1896); Einig, De Verbo incarnato, thes. 6, pag. 63—68 (Trever. 1899). Die von Leontius benutzte Stelle (n. 23 seines Florilegs) Gregors von Nazianz lautet: *Κιρναμένων ὥσπερ τῶν φύσεων οὕτω καὶ δὴ τῶν κλήσεων, καὶ περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας τῷ λόγῳ τῆς συμφυΐας* (ep. II ad Cled. M. 37, 181 C).



Grund, daß es galt, dem Logos einen Tempel zu bauen (1352 D. 1353 A). Im übrigen beschränkt sich Leontius mehr darauf, die von seiten der Aphthartodoketen vorgebrachten Übertreibungen zurückzuweisen oder nestorianische Bedenken zu zerstreuen. Weder der Logos noch die menschliche Natur Christi sind durch die Vereinigung unvollkommen (1281 D) geworden. Auch wurde der Logos durch die Einkörperung nicht begrenzt und leidensfähig (1284); vielmehr blieben Gottheit und Menschheit unverkürzt und unvermischt; sie bewahrten ihre Eigentümlichkeiten und wesenhaften Differenzen.[1] Insbesondere hat der Leib Christi nicht seine Leidensfähigkeit und natürlichen Schwächen eingebüßt (vgl. § 12).

Prinzipiell hat sich Leontius verschiedene Male über Perichorese und Idiomenprädikation geäußert. Aber seine Grundsätze entbehren der nötigen Bestimmtheit und ergeben bei der praktischen Durchführung große Schwierigkeiten. Die wichtigste Stelle über diesen Gegenstand lautet: „Auch dürfen wir nicht übersehen, daß die Kennzeichen der Natur identisch sind mit den Konstitutivmerkmalen der Usie; die Hypostase aber wird gekennzeichnet durch die trennbaren und untrennbaren Accidentien... So verhält es sich beim Menschen und bei der Definition des Menschen. Sein Wesen (Natur) wird charakterisiert durch das Lebendig-, Vernünftig- und Sterblichsein und durch die Fähigkeit, Gegensätze nur nach Teilen aufzunehmen; denn das ist die echte Definition der Usie. Die Hypostase aber wird charakterisiert durch Figur, Farbe, Größe, Zeit, Ort, Eltern, Erziehung, Lebenshaltung und alles, was hieraus folgt. Die Gesamtheit dieser Eigentümlichkeiten kann niemals in mehreren Individuen zugleich sich finden; darum charakterisieren sie ein Individuum. An den Eigentümlichkeiten der Natur nehmen im eigentlichen Sinne nur

---

[1] *Ἀνελλειπῶς* (1281 A, 1941 A), *ἀσυγχύτως* (1941), *καθαρῶς* (1940), *ἀτρέπτως* (1909) *σώζειν, ἀποσώζειν, φυλάττειν ἴδιον, ἰδιότητας, φυσικὴν ἰδιότητα, διάφορον, φυσικὴν διαφοράν, ἑτερούσιον, ἑτεροειδές, ἄλλο καὶ ἄλλο* (1281 A, 1909, 1905, 1928, 1936, 1940). Übrigens fehlen 1280 B im griechischen Texte die aus Phil. 1484 ergänzten, hier eingeklammerten Worte: *σώζει γὰρ ἀνελλειπῶς (τὴν ἑαυτῶν ἰδιότητα καθὸ πέφυκε θάτερον) τῶν εἰρημένων ἑκάτερον.*



jene teil, die zu derselben Usie (Natur) gehören. An den Eigentümlichkeiten der Hypostase nehmen auch solche teil, deren Definition (also Natur) verschieden ist, wofern sie nur miteinander verbunden und verwachsen sind. So verhält es sich nun auch bei dem Emanuel. Hier finden wir eine Hypostase aus Gottheit und Menschheit; deshalb werden auch die Aussagen beider Naturen gemeinsam von der einen Hypostase ausgesagt; wir finden nicht eine einzige Natur, darum sind auch die Eigentümlichkeiten nicht einer einzigen Natur angehörig. Wenn auch alle (Eigentümlichkeiten) ein und demselben, dem einen angehören, dann doch nicht auf dieselbe Weise, nicht einer Natur. So ist derselbe sichtbar und unsichtbar, sterblich und unsterblich, berührbar und unberührbar, aber nicht in derselben Weise und aus demselben Grunde" (1945 B C).[1] Nach dieser Regel kann Leontius nicht etwa sagen: die Seele Christi war traurig, der Körper Christi war müde, wurde geschlagen usw., sondern nur etwa: der Emanuel war müde dem Leibe nach. Denn müde sein, traurig sein usw. sind Accidentien, infolgedessen Kennzeichen der Hypostase; sie können deshalb nur mit einem Subjekt verbunden werden, das die Hypostase bezeichnet. Zur Natur gehören körperliche und seelische Zustände, wie die oben angedeuteten, nicht, sondern zur Hypostase. Zur Natur des Menschen gehört nur die Fähigkeit zu leiden und zu sterben, gesehen und berührt zu werden. Auch alle Handlungen sind nur Accidentien des Menschen; darum charakterisieren sie die Hypostase; da nun Leontius keine menschliche Hypostase annimmt, so dürfte er konsequenterweise die menschliche Natur niemals zum Träger von Tätigkeiten machen und dementsprechend nicht für *δύο ἐνέργειαι* eintreten. Wohl kann und darf er nach seiner Theologie für

---

[1] Der griechische Text dieser Stelle bietet schon wegen seiner Breviloquenz manche Schwierigkeiten. Dazu kommt, daß Migne 1½ Zeile seiner Vorlage (Mai, Spicileg. [Rom. 1844] tom. X pars II. p. 65) übersehen hat. Es sind die folgenden in Klammer eingeschlossenen Worte: *καὶ διὰ τοῦτο κοινὰ ἐπ' ἀμφοῖν [τὰ ὡς ὑποστάσεως κατηγορήματα· οὐ μία δὲ ἡ φύσις, καὶ δῆλον, ὅτι οὐ δὲ τὰ] ὡς φύσεως ἰδιώματα* (1945 C).

δύο ἰδιώματα eintreten; denn jede der beiden Naturen Christi hat nach Leontius ihre *ἰδιώματα οὐσιώδη*, während Träger aller Accidentien, also auch der *ἐνέργειαι*, die eine Hypostase ist. Auf der anderen Seite aber hat er sich zu dem agit utraque forma der epistola Leonis bekannt, wenigstens implicite; denn er sagt von dem Chalcedonense, daß jene Synode Leo mit solchen Lobsprüchen erhob, wie sie ihm zukommen. „Leo, in Wahrheit ein Löwe, hat gegen den listigen Fuchs Eutyches mit Recht sich erhoben, dessen verborgene Gottlosigkeit durch seine Ausführungen ans Licht gezogen und ihn dann mit seinen Worten getötet" (1381). Auch in der Klage über den Abfall einiger Orthodoxen zur Partei Julians sagt er, daß diese Abgefallenen früher dem rechten Glauben gemäß zwei Tätigkeiten angenommen hätten, das Leiden dem Fleische, die Impassibilität aber dem Logos zugeschrieben hätten.[1] Somit ist Leontius für *δύο ἐνέργειαι* eingetreten auf Grund der kirchlichen Entscheidung, ohne daß diese christologische Formel innerhalb des Systems seiner christologischen Gedanken begriffen werden kann; auch hier zeigt die Christologie des Leontius eine Lücke, ja eine Inkonsequenz, die erst im Verlaufe der weiteren dogmengeschichtlichen Entwicklung überwunden wurde.

Bei der Wichtigkeit, die die Unterscheidung von Natur und Hypostase in der Christologie des Leontius besitzt, sollte man erwarten, daß er sich genaue Rechenschaft über jene Worte, die die Naturen Christi, und jene, die die Hypostase bezeichnen, gegeben hätte. Doch fehlt auch hier eine prinzipielle Erörterung, vor allem auch die in dieser Frage so wichtige Unterscheidung zwischen Konkreta und Abstrakta. Für Leontius sind Worte wie: Petrus, Paulus, aber auch Sonne und Himmel nomina hypostatica, während Mensch, Hund, Rind nomina naturae sind (1920. 1928). Den Namen Emanuel hat Leontius stets als nomen hypostaticum gebraucht (1945 C). In der Erklärung des Namens Christus zeigt sich bei ihm eine Entwicklung seiner An-

[1] *Ἐνέργειαν ἄλλην μὲν σαρκός, ἑτέραν δὲ θεότητος, πάθος δὲ περὶ τὸ σῶμα, καὶ ἀπάθειαν περὶ τὸν Λόγον ὁμολογούντων* (1320 B).



schauungen. In seiner ersten Schrift sagt er, daß der Name Christus nicht etwa wie der Name Mensch klar und bestimmt sei; er sei ähnlich wie die Kunstausdrücke der Wissenschaft und der Kunst nicht jedem geläufig; vielmehr beständen viele einander widersprechende Meinungen über die Bedeutung des Namens Christus.[1] Leontius selbst nimmt keine Stellung in diesem Streite; ja er führt noch nicht einmal die einzelnen Deutungen an. In seinem späteren Werke (Epilysis) erklärt er dagegen, daß der Name Christus die eine Hypostase bezeichne als Träger der beiden Naturen.[2] Durch diese Erklärung tritt er an die Seite Theodorets von Cyrus, der ebenfalls den Namen Christus als Bezeichnung des ganzen Christus erklärt.[3] Diese Entwicklung ist nicht im Sinne der cyrillschen Christologie; denn nach Cyrill bezeichnet der Name Christi weder das Wesen eines Dinges, wie etwa das Wort Mensch, Tier, noch die Hypostase, wie Petrus etc., sondern eine Handlung, das Gesalbtwerden; er ist ein Appellativum, das allen zukommt, an denen die Handlung vollzogen wird (vgl. die klassische Stelle scholia, cap. I).[4] Wegen dieser antiochenischen Auffassung des Namens Christus hätte Leontius auch für den Terminus *χριστοτόκος* eintreten müssen. Für Cyrill bedeutete *χριστοτόκος* nichts weiter als Gebärerin eines Gesalbten, während es für Leontius der adäquateste Ausdruck für die Stellung Marias bei der Inkarnation gewesen wäre. *Χριστοτόκος* ist bei Leontius nicht belegt, ob zufällig oder aus Inkonsequenz, läßt sich nicht entscheiden. Dagegen nennt er einmal Maria *θεοτόκος* (1376 D); auch dieser Ausdruck liegt durchaus im Rahmen der Theologie des Leontius, denn

[1] Lib. tres 1296 A.

[2] Epil. 1928 A. *Τῆς Χριστοῦ προσηγορίας οὐ φύσιν ἀλλ' ὑπόστασιν σημαινούσης, περὶ ἣν αἱ φύσεις ὁρῶνται.*

[3] De incarn. c. 30. *Τὸ Χριστὸς ὄνομα οὐ μόνον τὸν ληφθέντα ἀλλὰ καὶ τὸν λαβόντα Λόγον μετὰ τοῦ ληφθέντος δηλοῖ· τοῦ θεοῦ γὰρ καὶ τοῦ ἀνθρώπου τοῦτο σημαντικόν ἐστιν.* Vgl. Ehrhard l. c. S. 47. 48.

[4] Aus der falschen Behauptung des Leontius, Trig. cap. c. 27 (1912 A), bei Cyrill bedeute der Name Christus die Hypostase, schlossen wir oben (S. 58), daß Leontius die Scholien Cyrills wohl nicht gelesen hat.

geboren werden ist ein Accidens; es charakterisiert also die Hypostase Christi; diese Hypostase aber ist nach Leontius die Hypostase des Gottlogos. Jedenfalls zeigt die Stellung des Leontius bei Erklärung des Namens Christus, daß man ihn nicht einfachhin in die Schule Cyrills von Alexandrien verweisen darf, was sich übrigens schon aus der von Cyrill verschiedenen christologischen Terminologie (§ 16) ergab. Leontius ist Vermittlungstheologe, der cyrillsche und antiochenische Anschauungen in sich aufgenommen hat.

§ 18. Die Enhypostasie und ihre Geschichte.

Mit dem Ausdruck *ἐνυπόστατον* hat Leontius das Geheimnis der *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* auf eine kurze und treffende Formel gebracht. Über die Bedeutung dieses Wortes haben wir schon gesprochen (§ 9). Begriff und Wort *ἐνυπόστατον* sind gebildet in Anlehnung und im Gegensatz zu *ὑπόστασις* und *ἀνυπόστατον*. Der konsequenteste Monophysitismus erklärte die Menschheit Christi für Schein; Form, Gestalt, Größe usw. in der Erscheinung Christi seien bloße Accidentien oder *ἀνυπόστατα*, geradeso wie die Theophanien im Alten Bunde. Demgegenüber stellt Leontius fest, daß die Menschheit Christi kein bloßes Accidens (*ἀνυπόστατον*), sondern eine Usie ist, eine volle, unverkürzte Menschennatur. Gegen den Nestorianismus aber, der aus der Realität der menschlichen Natur Christi folgerte, daß diese Natur eine Hypostase sei, betont er, daß die menschliche Natur niemals für sich, losgelöst vom Logos existiert habe, sondern vom ersten Augenblicke ihres Daseins in die *ὑπόστασις* des Logos aufgenommen worden sei. Um dieses eigenartige, zwischen Monophysitismus und Nestorianismus liegende Verhältnis der menschlichen Natur Christi kurz zu charakterisieren, nennt er sie ein *ἐνυπόστατον*.

Loofs hat (S. 72) die Frage aufgeworfen, warum nach Leontius in Christus nur eine Hypostase sei, m. a. Worten, warum man die menschliche Natur Christi nicht Hypostase nennen dürfe. Er glaubt, daß Leontius den tiefsten Grund für diese Tatsache in der Einheit des Bewußtseins gefunden habe. Weil der Mensch Christus sich als einer mit dem

Logos weiß, deshalb sei er einer. Wie der aus Leib und Seele bestehende Mensch deshalb eine Hypostase sei, weil er sich als einer weiß, wie die aus Holz und Feuer bestehende Fackel ein Analogon der Persönlichkeit sei, weil sie einheitlich auf uns wirkt, so sei es in Christus; dadurch habe Leontius den Begriff der lebendigen, einheitlichen Persönlichkeit aus dem Bereich des Physischen in das Gebiet des Geistigen übertragen (l. c. S. 77. 78). Wir glauben, daß Loofs hier moderne Anschauungen in Leontius hineingetragen hat. Die Einheit Christi zu einer Hypostase wird nach Leontius durch die Enhypostasie der menschlichen Natur erreicht. Der Begriff des *ἐνυπόστατον* aber hat bei Leontius keine psychologische, sondern eine physische Bedeutung; er erschöpft sich in dem Begriffe der Inexistenz. Allerdings verdient nicht alles, was in einem anderen existiert, den Namen *ἐνυπόστατον*, sondern nur die in einem anderen existierende Usie oder Physis. Diese Gedanken offenbart Leontius am deutlichsten in seiner Polemik gegen die Formel *ἐκ δύο ὑποστάσεων*. Diese Formel ist falsch, weil die menschliche Natur keine Hypostase ist. Man darf ihr aber den Namen Hypostase nicht geben, weil sie niemals für sich bestanden hat. Hätte sie vor der Einigung existiert, dann könnte man sie Hypostase nennen und die Formel *ἐκ δύο ὑποστάσεων* gebrauchen (1937 A. 1933 A). Leontius hält es sogar für möglich, daß der Logos einen erwachsenen Menschen in seine eigene göttliche Hypostase hätte aufnehmen können, wenn es auch tatsächlich nicht geschehen sei (1944). Durch diese Aufnahme verlöre die menschliche Hypostase des Aufgenommenen ihr Fürsichsein und höre infolgedessn auf, eine Hypostase zu sein. Die Formel „sich eins wissen mit dem Logos" ist von Leontius zwar nicht ausdrücklich abgelehnt worden, aber vermutlich nur deshalb, weil niemand damals das *ἑαυτὸν ἕνα εἰδέναι* als Grund der hypostatischen Union ausgab. Dagegen wurden analoge Formeln von Leontius eifrigst zurückgewiesen, so z. B. die *ταὐτοβουλία*, d. h. eines Wollens mit dem Logos sein, die *ἕνωσις κατ' ἐνέργειαν*, d. h. Organ göttlicher Tätigkeiten sein, *ἕνωσις κατ' αὐθεντίαν*, d. h. Besitzer göttlicher Autorität sein usw.

Selbstverständlich war auch nach Leontius die menschliche Natur Christi Organ göttlicher Taten, im Besitze göttlicher Macht, in steter Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen; aber Leontius betrachtet diese und ähnliche Beziehungen nicht als Grund für die hypostatische Union. Nach Leontius ist in Christus deshalb nur eine Hypostase, weil die ganze menschliche Usie oder Physis mit all ihren Eigentümlichkeiten und Tätigkeiten ins Bereich der göttlichen Hypostase des Logos hineingezogen wurde, so daß alles Menschliche *ἴδιον* des Logos geworden ist. Im übrigen glaubt Leontius selbst nicht daran, daß er die ganze Tiefe des Geheimnisses in Begriffe und Worte fassen könne; denn er weist wiederholt auf das göttliche Dunkel der Ökonomie und Trinität hin, wo jede Rede verstummen und jedes Forschen stille stehen müsse (1924 B).

Eine weitere wichtige Frage betrifft die Herkunft des Terminus und Begriffes *ἐνυπόστατον*. Loofs und nach ihm Harnack leiten ihn her aus der Logik des Aristoteles. Die aristotelischen *δεύτεραι οὐσίαι*, d. h. die Genus- und Artbegriffe, die von den Individuen (*πρῶται οὐσίαι*) ausgesagt werden, sollen die Quelle für die christologische *οὐσία ἐνυπόστατος* gewesen sein.[1] Dagegen möchte ich behaupten, daß die *οὐσία ἐνυπόστατος* gar nicht aus der Logik, sondern, wenn sie überhaupt aus der Philosophie stammt, aus der Psychologie, und zwar nicht aus der aristotelischen, sondern aus der neuplatonischen Psychologie hergenommen ist. Denn die Enhypostasie steht in direktem Gegensatz zu den Anschauungen des Aristoteles; sie hat weder in den *δεύτεραι οὐσίαι* noch in den *πρῶται οὐσίαι* des Aristoteles ihr Analogon. Die *δευτέρα οὐσία* des Aristoteles ist eine Abstraktion, ein allgemeiner Begriff; sie kann deshalb kein Analogon bilden zur menschlichen Natur Christi, die als konkrete, physische Realität gefaßt wurde. Die *πρώτη οὐσία* des Aristoteles ist ohne weiteres eine

[1] Loofs S. 68. „Daß diese unsichere Stellung der Gattungsbegriffe bei Aristoteles ein aus platonischen Einflüssen stammender Fehler ist, hat Zeller nachgewiesen. An diesen Fehler knüpft die Theologie unseres Verfassers an. Sein Begriff der *φύσις* oder *οὐσία* ist die aristotelische *δευτέρα οὐσία*; dem aristotelischen *πρώτη οὐσία* entspricht *ὑπόστασις*."



Hypostase und kann niemals einem anderen inexistieren oder von einer anderen Hypostase ausgesagt werden: *Ὁ γάρ τις ἄνθρωπος*, erklärt Aristoteles, *οὐ λέγεται τινός τις ἄνθρωπος* (Categ. 8ª 17). Ammonius kommentiert diese Worte sehr treffend: „Wenn ein Mensch oder Rind als einem Menschen angehörig bezeichnet werden, dann geschieht es nicht insofern sie Mensch oder Rind, sondern insofern sie Besitztum sind."[1] Ein zwischen dem allgemeinen Begriff Mensch und der konkreten Hypostase Mensch liegendes Drittes, der *ἄνθρωπος ἐνυπόστατος*, ist Aristoteles unbekannt, findet auch nicht ungezwungen einen Anknüpfungspunkt in Aristoteles. Dagegen bot die neuplatonische Psychologie die trefflichsten Analogien für die Christologie. Schon Nemesius von Emesa knüpft an die Psychologie des Neuplatonikers Porphyr an. In seinem Buche *περὶ ψυχῆς* zitiert er eine Stelle aus den quaestiones miscell. Porphyrs,[2] worin nach Nemesius dieser Feind des Christentums ein deutliches Zeugnis für die Inkarnation ablegt. Porphyr erklärt, daß eine Usie als Teil einer anderen vollkommenen Usie auftreten könne, ohne dabei das geringste von ihrer Vollkommenheit zu verlieren und ohne eine Wandlung oder Veränderung zu erfahren. Porphyr denkt bei diesen Worten an die Vereinigung von Leib und Seele, die er als Vereinigung zweier vollkommenen Usien auffaßte. Wie wir oben (§ 8) gesehen haben, hat auch Leontius die neuplatonische Psychologie übernommen. Auf Grund dieser psychologischen Vorstellungen hat er seine Anschauung von den *δύο φύσεις* und der *μία ὑπόστασις*, von dem *ἐνυπόστατον εἶναι* der Naturen in der einen Hypostase des Logos entwickelt. Das ganze erste Buch adv. Nest. et Eutych. ist dem „Beispiel des

---

[1] *Ὅταν γὰρ λέγηται ἄνθρωπος ἢ βοῦς τινὸς εἶναι, οὐ καθὸ ἄνθρωπος οὐδὲ καθὸ βοῦς, ἀλλ' ὡς κτῆμα* (Cat. p. 77).

[2] Die Stelle Porphyrs lautet (M. 40, 604): *Οὐκ ἀπογνωστέον οὖν ἐνδέχεσθαι, τινὰ οὐσίαν συμπαραληφθῆναι εἰς συμπλήρωσιν ἑτέρας οὐσίας, καὶ εἶναι μέρος οὐσίας, μένουσαν δὲ κατὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν μετὰ τὸ συμπληροῦν ἑτέρας οὐσίας, ἓν δὲ σὺν ἄλλῳ γενομένην καὶ τὸ καθ' ἑαυτὴν ἓν διασώζουσαν, καὶ τὸ μεῖζον αὐτὴν μὲν μὴ τρεπομένην κτλ.*

Menschen" gewidmet, das er als einen kostbaren, von den Vätern ererbten Besitz mit Ehrfurcht betrachtet[1] und ausführlich erklärt. Der Logos und die Menschheit Christi können sehr wohl nach Leontius Teile eines Ganzen werden, ohne etwas von ihrer Vollkommenheit zu verlieren. So sind ja auch Leib und Seele ineinander existierende, vollkommene Usien; denn zum Begriff der Seele gehört nicht eine Beziehung auf den Körper; ebenso kann der Körper definiert werden ohne Rücksicht auf die Seele (1281 C). Wie nun im Menschen Leib und Seele, zwei vollkommene Usien, zur Einheit der Hypostase geeinigt sind, so in Christus die göttliche und menschliche Natur (1289 B). Ganz anders lehrte Aristoteles über die Verbindung von Leib und Seele. Die Seele kann nicht ohne Beziehung zum Leibe definiert werden; sie ist wesentlich Vollendung (Entelechie) des Leibes; sie bildet mit dem Leibe eine Natur (vgl. S. 67. 83 f.). Auf Grund dieser aristotelischen Psychologie hätte sich kein Analogon zur christologischen Zweinaturenlehre ergeben. Wohl aber bot die neuplatonische Psychologie im Menschen ein leicht übertragbares Gleichnis: Im Menschen zwei Usien, vollkommen, vereinigt ohne Vermischung (*ἀσυγχύτως*) ohne Verwandlung (*ἀτρέπτως*), ohne daß die Seele durch die Vereinigung Veränderung erlitt (*ἀπαθῶς*). Diese Anschauungen und Termini brauchten nur herübergenommen zu werden; es war auch schon durch Nemesius geschehen. Allerdings ergab sich im Laufe der Zeit die Schwierigkeit, warum man in Christus nicht drei Naturen annähme: Leib, Seele, göttliche Natur. Leontius steht diesem Einwurf fast ratlos gegenüber. Er weiß nur zu sagen, daß Leib und Seele als zur Spezies Mensch gehörig eine Einheit bilden, die wir menschliche Natur nennen. Innerlich ist die Einheit der konkreten Menschennatur noch nicht erfaßt. Eine genügende Antwort auf die von Sever vorgebrachte Schwierigkeit des Triphysitismus fand man erst, als man mit der neuplatonischen Grundanschauung von der Inexistenz zweier voll-

[1] Das Florileg enthält die Analogie dreimal: Greg. Naz. (n. 5), Cyrill (n. 61), Iustin (n. 10).



kommenen Usien die aristotelische Psychologie von der inneren Einheit der Menschennatur kombinierte.

Findet der Begriff, den Leontius mit dem Worte *ἐνυπόστατον* verbunden hat, in der neuplatonischen Psychologie sein Analogon, so ist das Wort *ἐνυπόστατον*, soviel mir bekannt, dieser Philosophie fremd. Doch hat Leontius das Wort nicht geprägt. Er hat es auch nicht in die griechische Theologie, ja nicht einmal in die Christologie eingeführt, wie Bardenhewer (Patrologie S. 481) im Anschluß an Rügamer (l. c. S. 169) behauptet. Als Leontius seine klassische Stelle über das *ἐνυπόστατον* schrieb, hatte das Wort schon eine Geschichte hinter sich, in deren Verlauf es seine Bedeutung nicht unwesentlich modifiziert hat. Doch zeigt die Geschichte dieses Terminus *ἐνυπόστατον*, zu der wir einen kleinen Beitrag liefern wollen, daß im Wechsel des Sinnes und der Bedeutung ein Gedanke feststeht, den wir als Resultat der geschichtlichen Betrachtung herausschälen und als Grundbedeutung von *ἐνυπόστατον* darbieten werden. Für Paul von Samosata war es ein Verhängnis, daß er den Sohn Gottes kein *ἐνυπόστατον* nennen wollte, sondern als substanzlose Weisheit des Vaters erklärte.[1] Ihm gegenüber erklärte die antiochenische Synode (266) als Glauben der Kirche, daß der Vater den Sohn gezeugt habe als eine lebendige Energie, als ein *ἐνυπόστατον*, der alles in allem wirke.[2] Hundertzwölf Jahre später (378) erklärte Hieronymus über jeden das Anathem, der nicht drei *ἐνυπόστατα* in einer *ὑπόστασις* bekenne: Clamamus, so schreibt der Heilige an Papst Damasus (ep. 15. M. P. lat. 22, 356), si quis tres hypostases ut tria enhypostata, hoc est tres subsistentes personas non confitetur, anathema sit. Si quis autem hypostasim usiam intelligens, non in tribus personis unam hypostasim dicit, alienus a Christo est. Etwas früher begegnet uns das *ἐνυπόστατον* bei Athanasius († 373) im ersten Buche gegen Apollinaris (l. I.

[1] *Μὴ εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐνυπόστατον . . . ἀλλ' ἐν θεῷ ἐπιστήμῃ ἀνυπόστατος.* R. E. XIII. 320, Leipzig 1903.

[2] Mansi I. 1036 B: *Γεννήσαντος μὲν τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱὸν ὡς ζῶσαν ἐνέργειαν καὶ ἐνυπόστατον ἐνεργοῦντα τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.*



c. 20). Freilich ist die Echtheit dieses Buches nicht unumstritten; es gehört aber immerhin dem vierten Jahrhundert an. Die apollinaristische Formel *νοῦς ἐπουράνιος ἐν σώματι ἐμψύχῳ* erklärt Athanasius[1] für nicht genügend, um ein treues Bild von Christus zu geben; denn der *νοῦς ἐπουράνιος* ist noch nicht Gott, und das *σῶμα ἔμψυχον* ist noch kein vollkommener Mensch. Die vernünftige Seele gehört zum Wesen des Menschen; sie ist aber keine Eigenschaft, auch kein Teil des Menschenleibes, sondern ein *ἐνυπόστατον*. In demselben Werke gegen Apollinaris (l. I. c. 21) wird von diesem Häretiker berichtet, daß er die Seele bald Vollbringer der Sünde (*ἐνέργέτης τῆς ἁμαρτίας*), bald sogar *ἁμαρτία ἐνυπόστατος* nannte. Er wollte damit wohl sagen, daß die vernünftige Seele eine im Leibe inexistierende Usie sei, aus der mit Notwendigkeit die Sünde folge. Weil nun Christus sündenrein war, darum sprach er ihm die vernünftige Seele ab.[2] Schon in einer Schrift des vierten Jahrhunderts, im fünften Buche Basilius' des Großen gegen Eunomius, das wahrscheinlich Didymus dem Blinden († 395) angehört, finden wir eine Definition des *ἐνυπόστατον*, wie sie auch von Leontius im sechsten Jahrhundert nicht besser gegeben wurde. Wie Leontius entwickelt auch Pseudo-Basilius den Begriff von *ἐνυπόστατον* im Vergleich zu dem Begriffe *ἀνυπόστατον*. „Wenn jemand wesenlos (*ἀνούσιον*) sagt, dann leugnet er die Hypostase und die Existenz der Usie (*οὐσίας ὕπαρξιν*), denn wesen- und hypostasenlos bezeichnet die Natur als nicht existierend. Aber *ἐνούσιον* und *ἐνυπόστατον* bezeichnet die inexistierende Usie."[3] In dieser Schrift ist

---

[1] Contra Apoll. l. c. c. 20. *Οὔτε σῶμα ἔμψυχον ἤδη ἄνθρωπος τέλειος, οὔτε νοῦς ἐπουράνιος ἤδη Θεός. Σῶμα γὰρ ἔμψυχον λέγεται, ἐφ' ᾧ ἐνυποστάτως τὸ τῆς ψυχῆς φέρεται ὄνομα· σῶμα δὲ ἀνθρώπου σῶμα λέγεται, καὶ οὐ ψυχή, καὶ ψυχὴ ἀνθρώπου λέγεται [ψυχὴ] καὶ οὐ σῶμα, ἕτερον πρὸς ἕτερον ὄν, τουτέστιν πνεῦμα πρὸς σῶμα.*

[2] *Ὅπου τέλειος ἄνθρωπος ἐκεῖ ἁμαρτία* l. I. c. 2.

[3] *Εἰπέ τις ἀνούσιον, ὑπόστασιν ἀνεῖλεν καὶ οὐσίας ὕπαρξιν· ἀνούσιον καὶ ἀνυπόστατον τὴν μὴ ὑπάρχουσαν μήτε οὖσαν ὅλως σημαίνει φύσιν· τὸ δὲ ἐνούσιον καὶ ἐνυπόστατον λέγων τις τὴν ἐνυπάρχουσαν οὐσίαν ἐδήλωσεν* (M. 29, 749 B).

der Begriff ἐνυπόστατον des öfteren gebraucht. Gehen wir um ein Menschenalter weiter voran, dann begegnet uns das ἐνυπόστατον bei dem Bischof Theodoret von Cyrus in seiner Curatio graecarum affectionum (l. III. M. 83, 860). Der Hl. Geist, so erklärt der große Bischof, ist kein bloßer Hauch des göttlichen Mundes, und der Logos ist kein in die Lüfte gesprochenes Wort; sie sind vielmehr ἐνούσιος Λόγος καὶ ἐνυπόστατον Πνεῦμα. Auch in der von Ehrhard Theodoret zugewiesenen Schrift De incarnatione Unigeniti (zwischen 431—435) findet sich der Terminus ἐνυπόστατον (M. 75, 1205 B). Wenn der hl. Paulus, so erklärt Theodoret, den Logos ein Bild Gottes (εἰκὼν θεοῦ Kol. 1, 15) und Ebenbild seines Wesens (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως, Hebr. 1, 3) nennt, so ist dabei an ein εἰκὼν ἐνυπόστατος zu denken, d. h. an ein für sich existierendes Ebenbild. Dieselben Gedanken wiederholt Pseudo-Theodoret in den Dialogen de s. Trinitate, die J. Draeseke dem Apollinaris von Laodicea zugewiesen hat, ohne allerdings viel Zustimmung zu finden (J. Draeseke, Apoll. v. Laod. in Texte u. Untersuch. Bd. 7. Leipzig 1892). Nach Pseudo-Theodoret ist der Logos ein χαρακτὴρ ἐνυπόστατος (bei Draeseke S. 258.1), χαρακτὴρ heißt er wegen der Ähnlichkeit mit dem Vater, Sohn heißt er, weil er ein ἐνυπόστατον ist (ibid. 258.28; 282.20). Wenn man ihn Wort Gottes nennt, dann darf man nicht an den Logos προφορικός denken, d. h. an eine ἐντολή Gottes, sondern an einen Λόγος ἐνυπόστατος (ibid. 333. 334).

Ein sehr interessantes Aktenstück zur Geschichte des Terminus ἐνυπόστατον ist der Brief Dionysius' des Großen gegen Paul von Samosata mit den angehängten zehn Fragen Pauls und den zehn Antworten des Dionysius. Dieses merkwürdige Aktenstück, das von Turrianus 1608 in lateinischer Übersetzung zum erstenmal veröffentlicht wurde, von Turrianus und Baronius und vielen anderen für echt gehalten wurde, ist heutzutage wohl von der gesamten patristischen Forschung als unecht anerkannt, „ein Produkt des fünften Jahrhunderts und sehr wahrscheinlich eine freche Fälschung zum Zwecke apollinaristischer oder monophysitischer

Propaganda".[1] Pseudo-Dionysius ist in der Tat ein Monophysit strengster Observanz. Christus besitzt nach ihm nicht die menschliche Natur, sondern nur eine menschliche *μορφή*. Wie derjenige, der sich einen Schafpelz umhängt, nicht selbst ein Schaf wird, so ist Christus durch die angenommene äußere Form des Menschen nicht Mensch geworden (Mansi I 1073). Christi Blut ist, wie geistige Wesen, unvergänglich (*ἄφθαρτον αἷμα* 1053). Den Gipfel erreicht die monophysitische Vermengung des Göttlichen und Menschlichen bei dem Abschnitt über das Essen Gottes: „Wie aber Gott hungert oder nicht hungert, dürstet oder nicht, kann niemand erklären. Ich weiß aber, daß der Gott der Götter gesagt hat: Wenn ich hungere, werde ich es dir nicht sagen. Wir finden auch, daß derselbe Gott Jesus Christus nicht gesagt hat: Mich hungert nicht, sondern, daß Engel kamen, um ihn zu bedienen. Gott hat gesagt: Esse ich etwa das Fleisch der Stiere, oder trinke ich das Blut der Böcke? So hat Gott gesagt. Er hat nicht gesagt: Ich esse nicht, weil er nicht lügen kann" (1080 D). Gegenüber dem ausschweifenden Monophysitismus des Pseudo-Dionysius vertritt Pseudo-Paul von Samosata die gesunde orthodoxe Lehre. Ein großer Teil der Fragen und Antworten behandelt nun die Frage, ob die Menschheit Christi eine *μορφὴ ἀνυπόστατος* oder eine *μορφὴ ἐνυπόστατος* sei. Pseudo-Dionysius war der Ansicht, daß die menschliche *μορφή* Christi ein *ἀνυπόστατον* sei, ein bloßes Accidens, wie die menschliche Rede und die menschliche Weisheit.[1] Die *ἀνυπόστατα* können weder etwas tun, noch denken und fühlen (1080 C). Die *μορφή* Christi war nach Pseudo-Dionysius nur ein Phantasma, wie die Theophanien des Alten Bundes, ein Kleid Gottes, ohne eigenes menschliches Leben (1076. 1081). Demgegenüber vertrat der orthodoxe Pseudo-Paulus die Ansicht, daß die Gestalt Christi

---

[1] Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur, Bd. II. S. 188, Freiburg 1903. — Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur, Bd. I. S. 429: „Die nicht einflußlose Fälschung auf ihren Zweck hin zu untersuchen, ist eine noch ungelöste Aufgabe."

[2] *Ὅτι ἡ μορφὴ τοῦ δούλου ἀνυπόστατός ἐστιν ὡς καὶ ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου καὶ σοφία* 1049 E.



kein *ἀνυπόστατον*, sondern eine *μορφὴ ἐνυπόστατος* sei, eine im Logos existierende menschliche Natur. Diese *μορφὴ δούλου* hungert und dürstet, geht den Eltern verloren, wird gesucht und gefunden, sie wächst heran von den Jahren der Kindheit bis zum vollendeten Alter; sie leidet und stirbt am Kreuze. Wie kann, so fragt er seinen Gegner, eine solche *μορφή* ein *ἀνυπόστατον* sein?[1]

In diesen Zeugnissen des dritten, vierten und fünften Jahrhunderts erscheint das Wort *ἐνυπόστατον* regelmäßig im ausgesprochenen oder gedachten Gegensatz zu *ἀνυπόστατον*. Der Gegensatz von *ἐνυπόστατον* und *ἀνυπόστατον* ist der

---

[1] Vgl. die Quaestiones Pseudo-Pauls, quaest. 7, Mansi I 1068, quaest. 8, ib. 1077 etc. Auch aus den Worten des Pseudo-Dionysius geht hervor, daß sein Gegner das *ἐνυπόστατον* gegenüber dem *ἀνυπόστατον εἶναι* der menschlichen Natur vertrat: *Εἰ ὡς φῇς σὺ ἡ μορφὴ ἣν ἔλαβε τοῦ δούλου ἐνυπόστατον κτλ* (1069 C). — *Φράσον οὖν ἡμῖν πόθεν ὁ Χριστὸς ὁ ἐκ Μαρίας ἔλαβεν τὴν ἐνυπόστατον μορφὴν τοῦ δούλου* (1072 A). — *Εἰ γὰρ ἐνυπόστατον μορφὴν δούλου ἔλαβε, ἵνα εἴη δοῦλος ὁ ληφθείς* (1068 E). — *Τὴν μορφὴν τοῦ δούλου δοῦλον ἐνυπόστατον λέγων κτλ* (1052 A). Die Beispiele ließen sich leicht vermehren, da Pseudo-Dionysius fast beständig gegen die *μορφὴ ἐνυπόστατος*, den *ἄνθρωπος ἐνυπόστατος*, den *δοῦλος ἐνυπόστατος* polemisiert. Wer ist Pseudo-Dionysius, und wer sein orthodoxer Gegner? Bardenhewer läßt die Möglichkeit gelten, daß er Apollinarist sei. Er gehört m. E. zu den Monophysiten, die sich um Dioscur von Alexandrien oder um Julian von Halikarnaß scharten. Er trat für die Formel ein, daß einer aus der Trinität gekreuzigt worden: *Μίαν δὲ ὑπόστασιν λέγεις τοῦ σταυρωθέντος, καὶ ἓν πρόσωπον αὐτοῦ λέγων εἶναι τὸν Λόγον καὶ τὴν σοφίαν τοῦ Πατρός* (1049 E). Demnach scheint Pseudo-Dionysius im Ausgang des fünften Jahrhunderts gelebt zu haben. Lequien, Dissertationes damascenicae, diss. III. c. 23, (abgedr. M. P. gr. 94, 310) macht auf die Nachricht des Anastasius Sinaita aufmerksam (viae dux 89, 41 B. 236 A B. 244 C), daß Ammonius von Alexandrien (im Jahre 458 Presbyter Alexandrinus) sich in einer Polemik mit Julian von Halikarnaß Paul von Samosata genannt habe: *ἀναλαβὼν γὰρ τὸν τοῦ Σαμοσατέως πρόσωπον ὡς εἶδεν τὸν Ἰουλιανὸν εἰς δόκησιν καὶ φαντασίαν τρεπόμενον κτλ* (l. c. 244 C). Es steht nichts im Wege, Pseudo-Paul v. Samosata mit diesem Presbyter Ammonius von Alexandrien (vgl. über ihn Fabr.-Harles, Bibl. graeca V. 727, abgedruckt M. P. gr. 85, 1361), zu identifizieren. Pseudo-Dionysius wäre dann Julian von Halikarnaß, der allerdings jünger gewesen ist. Übrigens gibt es zwei Presbyter Ammonius von Alexandrien; der für das Jahr 458 bezeugte ist der ältere (vgl. ibid.).

Gegensatz von Substanz oder Usie und Accidens. Die erste Anwendung fand der Terminus ἐνυπόστατον in den trinitarischen Streitigkeiten des dritten Jahrhunderts, veranlaßt durch die von den Häretikern mißverstandenen Worte der Schrift. Die Bezeichnungen Wort, Weisheit, Bild, Ebenbild, Strahl, Hauch Gottes wurden im Sinne substanzloser Accidentien gedeutet (ἀνυπόστατα); solchen Deutungen gegenüber erklären die Väter, alle diese Worte seien substantiell zu fassen als ἐνυπόστατος Λόγος, εἰκών, χαρακτὴρ κτλ. Ein ähnliches, mißverständliches Wort gab Veranlassung zur Einführung des Terminus ἐνυπόστατος in die Christologie, nämlich die Bezeichnung der menschlichen Natur Christi als μορφὴ δούλου (Phill. 2, 7). Diese Knechtsgestalt, so erklärten die Väter, ist kein Phantom, kein wesenloser Schemen, kein bloßes Accidens der Gottheit, sondern eine οὐσία, ein ἐνυπόστατον. Der Gegensatz zu ἀνυπόστατον bezeichnet also nach der geschichtlichen Entwicklung die Grundbedeutung von ἐνυπόστατον. Ob man nun die zweite und dritte Person der Trinität oder die menschliche Natur Christi ein ἐνυπόστατον nannte, war für diese Grundbedeutung gleich; man wollte damit nur sagen, daß sie keine ἀνυπόστατα seien, daß sie nicht zur Kategorie des ποσόν und des ποιον gehörten, sondern Usien seien. Aber das Materialobjekt des Terminus ἐνυπόστατον war im ersten Falle die Hypostase des Logos oder des Hl. Geistes, im zweiten Falle die menschliche Natur Christi. So kam es, daß das Wort ἐνυπόστατον sowohl die Bedeutung von ὑπόστασις als auch die von φύσις annehmen konnte. Bei Hieronymus liegt die Bedeutung Hypostase klar zutage, da er von drei ἐνυπόστατα in Gott spricht. In der Doppelbedeutung von ἐνυπόστατον war eine Veranlassung zu theologischen Kämpfen und Konflikten gegeben. Wir wissen zwar von diesen Kämpfen um die Bedeutung von ἐνυπόστατον nichts mehr. Doch sind sie nach der Analogie der Dogmengeschichte wohl anzunehmen. Ein Aktenstück aus diesem Kampfe scheint uns der eben behandelte Pseudo-Dionysiusbrief zu sein. Pseudo-Paul gebrauchte den Terminus ἐνυπόστατον von der menschlichen Natur Christi. Vielleicht erinnerte sich sein Gegner daran, daß

ἐνυπόστατον von den Vätern auch für die Hypostasen der göttlichen Personen des Sohnes und des Hl. Geistes gebraucht wurde, und es schien ihm, daß Pseudo-Paul durch den Terminus *μορφὴ ἐνυπόστατος* die menschliche Natur Christi hypostasiere. In diesem Falle wäre Pseudo-Paul der nestorianischen Irrlehre, die man in den Kreisen der Orthodoxie und der Monophysiten von Paul von Samosata herleitete, anheimgefallen. In heiligem Eifer gegen diesen neuen Paul von Samosata erhob er sich zum Kampfe, indem er sich selbst den Namen des großen Dionysius beilegte,[1] der gegen Paul von Samosata gestritten hatte. Pseudo-Paul, der dem großen „Dionysius" weit überlegen ist, scheint in überlegenem Spott den Namen Dionysius für seinen verhältnismäßig unbedeutenden und unwissenden Gegner, und für sich den Namen Paul von Samosata akzeptiert zu haben. Vielleicht haben wir mit diesen Kombinationen den Zweck des Pseudo-Dionysiusbriefes mit den zehn angehängten Fragen Pauls und den zehn Antworten des Dionysius richtig erkannt. — Die Aufgabe der Orthodoxie in dem Kampfe um die Bedeutung des Wortes *ἐνυπόστατον* ist es gewesen, den Sinn dieses Terminus genau zu bestimmen. Im Verlaufe der christologischen Streitigkeiten kam man dazu, die Bedeutung „Hypostase" vollständig auszuschließen und *ἐνυπόστατον* mit *φύσις* zu identifizieren. Diese Entwicklung ist zur Zeit des Pamphilus von Jerusalem und des Leontius abgeschlossen.[2] Daß *ἐνυπόστατον* früher etwas anderes als *φύσις* bedeutet habe, scheint Pamphilus und Leontius nicht bekannt zu sein. Ihnen ist es ganz selbstverständlich, daß *ἐνυπόστατον* nur *φύσις* bedeute. Erst gegen Ende des sechsten Jahrhunderts besann sich der Verfasser von de sectis auf die geschichtliche Entwicklung und erklärte, daß es das Sein schlechthin bezeichne (*ἁπλῶς ὄν*) und auch für *ὑπόστασις* und sogar für

---

[1] Vgl. z. B. J. v. Görres, der sich „Athanasius" in den Cölner Wirren nannte.

[2] So begegnet uns z. B. bei Pamphilus von Jerusalem der Satz: *Οὐκέτι ταὐτὸν ἐνυπόστατον, τουτέστιν φύσις, καὶ ὑπόστασις* (panopl. l. c. 623), und bei Leontius von Byzanz: *τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὴν οὐσίαν δηλοῖ* (lib. tres 1277 D).



συμβεβηκός (?) stehen könne (act. 7, n. 2, vgl. den besseren Text M. 86, II 2009 D). Sprachlich ist es ja möglich, daß *ἐνυπόστατα* auch die in der Hypostase befindlichen Accidentien genannt werden; aber geschichtlich hat *ἐνυπόστατον* stets im scharfen Gegensatz zu *συμβεβηκός* gestanden. Es bedeutete zunächst das Sein der Substanz im Gegensatz zum Sein des Accidens, dann davon abgeleitet *ὑπόστασις*, um schließlich die Bedeutung inexistierende Physis als seine eigentliche Bedeutung zu erlangen.

* * *

Angelo Mai hat Leontius das ehrenvolle Zeugnis ausgestellt: in theologica scientia aevo suo facile princeps (Spicil. Rom. tom. X. p. V. abgedruckt M. 86, 1191). Dieses Werturteil war unbedingt richtig, solange man Leontius in die Anfänge des siebten Jahrhunderts versetzte, und solange man seinen schriftlichen Nachlaß nicht genauer untersucht hatte. Nachdem aber Loofs ihm namentlich die zwei ausgezeichneten Werke De sectis und Adv. fraudes Apollinistarum abgesprochen hatte, mußte das Werturteil bedeutend modifiziert werden. In der vorliegenden Studie habe ich auch die von Loofs angenommene Grundschrift, die nach den Loofsschen Beschreibungen das bedeutendste Werk des Leontius gewesen wäre, soviel ich glaube, als nicht vorhanden gezeigt. Dazu hat die Untersuchung der Quellen des Leontius ergeben, daß er nicht facile princeps unter den Theologen seiner Zeit gewesen ist. Er hatte große, vielleicht größere Zeitgenossen neben sich. Ich erinnere an Heraklian von Chalcedon, an Ephräm von Antiochien, an Pamphilus von Jerusalem. Auch Johannes Grammaticus, Bischof von Cäsarea in Palästina, war Verfasser einer Schrift gegen Severus, die bedeutend und einflußreich genug war, daß Severus sie ausführlich beantwortete. Man kann auch an den um 500 in Konstantinopel lebenden Bischof Vigilius von Tapsus erinnern, der eine sehr gute Schrift zur Verteidigung des Chalcedonense für oströmische Leser nach gewöhnlicher Annahme in Konstantinopel verfaßt hat. Es will uns scheinen, daß die Jahrhunderte nach dem Tode des Leontius den

Schriftsteller Leontius lange nicht so hoch eingeschätzt haben, als wir es jetzt zu tun gewohnt sind. Photius findet warme Worte der Anerkennung für Heraklian von Chalcedon.[1] Er hat den Ephräm von Antiochien mit besonderer Liebe exzerpiert, während er den Leontius, den Mönch der Wüste, nur ein einziges Mal vorübergehend erwähnt. Loofs nahm zur Erklärung des Schweigens der Tradition über Leontius an, daß er sich im Alter durch Eintreten für den Origenismus kompromittiert habe (l. c. S. 296). Ehrhard erinnert daran, daß der vermittelnde Standpunkt des Leontius ihn zu einer Parteigröße ungeeignet machte. Darum sei er von beiden kämpfenden Parteien vergessen worden (bei Krumb. l. c. S. 55). Wir glauben, daß das Verhältnis der byzantinischen Tradition zu Leontius hinreichend erklärt ist, wenn wir die angedeuteten Abstriche von seiner Bedeutung machen. Von Leontius lebten besonders seine Florilegien und die philosophischen Partien seiner Schriften fort.[2] Wie

---

[1] *Ἔστιν δὲ ὁ ἀνὴρ πνέον καὶ τὴν ἀπὸ φιλοσοφίας ἰσχύν* (cod. 85, pg. 288).

[2] Ein großer Teil des Leontiusflorilegs ist übergegangen in die Florilegien des Johannes Damascenus; vgl. dazu Loofs, l. c. S. 123; ferner in die Doctrina; darüber wird Prof. Diekamp in der Neuausgabe der Doctrina handeln. Hier sei noch das Verhältnis des Florilegs in contra Monophysitas (M. 86 II. 1817—1841) zu dem Leontiusflorileg dargestellt: Contra Monoph. **1817**: Athanas = contr. Apoll. I 16 = *L. 17*; Basilius, deest L.; Greg. Naz. = *L 22* (oratio IV. de Filio); Cyrillus, deest L. — **1820**: Greg. theol. = *L 5* (1 ad Cled.); Gregorius = *L 68* (= Cyrilli ad Nest. l. 3); Greg. theol. = *L 157*; Cyrilli interpret. capit., deest L.; eiusdem ad Succ., deest L.; eiusdem, deest L.; ex Glaphyr. = *L. 69*; Greg. theol. = *L. 22*. — **1821**: eiusdem = *L. 23*; Basil. c. Eunom. = *L. 19*; eiusdem, deest L.; Greg. Naz. = *L. 21*; Cyrilli ad Theodos. basil. = ad Orient. = *L. 79*; Greg. Naz. = *L. 22*; Cyrilli, deest L.; Greg. Naz. c. Eunom. a) deest, b) = *L. 25*; Chrysost. contra Apoll., deest L. = Chryst. ad Caesar. 1825. — **1824 C**: Cyrill. c. Nest., deest L.; ad Hebr., deest L.; scholia = *L 80*. — **1825**: Chrysost. ad Caesar. = Chrys. c. Apoll. 1821/23; Iustin. = *L. 9. 10*; Ambros. = *L. 36*. — **1828**: Ambros. de incar., deest L.; Iulius Rom. = *L. 29*; Greg. Nyss., deest L.; Ioan. Chrys. in Laz., deest L.; Ephr. Syr., deest L., Isidor. Pelus. = *L. 55*; Paul. Emes. = *L. 65. 66*. — **1829**: Cyrill. ad Ioan. Antioch. = *L. 79*; ad Valer., deest L.; expos. Ambros. vgl. L. 32; de incarnat. = scholia *L. 64*; eiusdem, deest L.; expos. ad Hebr. = *L. 63*; tert. p. in Nest. = ad Succens. *L. 61* (der Schluß stimmt nicht genau). — **1832**: alle fehlen

nun Leontius den größten Teil seiner Florilegien aus vorhandenen Sammlungen schöpfte, ohne seine Quelle zu nennen, so hat auch die Nachwelt seine eigenen Florilegien benutzt, ohne seines Namens zu gedenken. Von seinen philosophischen Partien lebte einiges unter seinem Namen fort, so z. B. ein Zitat aus der Epilysis. Anderes wurde klarer und ausführlicher dargestellt, als Leontius es getan hatte. Gerade die philosophischen Partien eigneten sich wegen ihrer Kürze und wegen der damit zusammenhängenden Dunkelheit zum unmittelbaren Fortleben sehr wenig. Gestand doch Leontius selbst, daß man ihn oft lesen müsse, um ihn zu verstehen (lib. tres 1272 C). Diese philosophischen Partien fanden leichtfaßliche Erklärungen und Erweiterungen durch Theodor von Raithu, Maximus Confessor und namentlich Johannes Damascenus.

L, außer Cyrill. ad Alexandr. = *L. 74. 75.* — **1833**: alle fehlen L, außer ad Succens. = *L. 61*; Greg. Nyssen. = *L. 24.* — **1836**: Isid. Pelus. = *L. 54*; Theodotus Antioch., deest L.; Cyrill. Hierosol., deest L.; Petr. Alex. = *L. 13*; Severian. Gabal., deest L.; doch siehe Amphilochius *L. 38*; Proclus Const. = *L 6*; Silvester Rom., deest L.; Proclus Const. = *L. 52*; Hippol. = L. *12*; Hilarius = *L. 31c*; *30b*. — **1837**: Ambros. e tertio sermone = l. III. de fide ad Grat. = *L. 33*; idem ad turbas, expos. Symboli, ad laborant., desunt L.; contra Apoll. = *L. 34*; ad Antoninum episcop. = ad Sabinum = *L. 35*; ad Gratian. = *L. 32*; Amphilochius c. Arian. = *L. 37*; ad Seleuc. = *L. 38. 39*; August. = *L. 42a. 42b.* — **1840**: Flav. Antioch. in Ioan. = *L. 49*; in ascens. = *L. 48*; Isidor. Pelus. = *L. 53*; Cyrill. quod unus sit Chr. = *L. 62*: de ador. in spririt, = *L. 73*; c. Iulian., deest L.; Eustathius et Ioan. Chrys., desunt L. — **1841**: Greg. Nyss., deest L. Also mehr als vierzig Zitate sind aus Leontius genommen.



Namen- und Sachregister.

Berichtigungen.

S. 8. letzte Zeile lies *ἐρωτᾶν* statt *ἐρωτᾷν*.
S. 97. Zeile 2 lies *ἀγωνίζεσθαι* statt *ἀγωνίζεισθαι*.
S. 100. Anmerk. Zeile 3 lies Flavianus statt Florianus.
S. 105. Anmerk. Zeile 10 lies Kugener statt Kagener.
S. 110. Anmerk. Zeile 14 ff. lies *ἰδιοσύστατα*ι statt *ἰδιοσυστάται*.

Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard,
o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

und

Dr. J. P. Kirsch,
o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Siebenter Band.

Viertes und fünftes Heft:

Dr. P. **Parthenius Minges,** O. Fr. Min.,

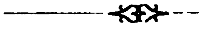
Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1908.

Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus

dargelegt von

P. **Parthenius Minges**, O. Fr. Min.,
Dr. Theol. et Phil.
Mitglied der bayerischen Franziskanerprovinz.



Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1908.



Imprimatur.

Paderbornae, die XXV. m. Aprilis 1907.

Vicarius Generalis.

L. S. Schnitz.

Imprimatur.

Monachii ad S. Annam, die XIV. Iulii 1906

Fr. Bonaventura Blattmann,
Min. Prov.

Dem Andenken

an

den Doctor Subtilis

Johannes Duns Scotus,

den großen Theologen und Philosophen,

zur sechshundertjährigen Wiederkehr seines Todestages

(8. November 1908)

gewidmet vom

Verfasser.

Vorwort.

Am kommenden 8. November werden sechshundert Jahre verflossen sein, seitdem Duns Scotus in Köln das Zeitliche segnete. Wie vieles ist in diesen sechshundert Jahren über ihn, für oder gegen seine Person und Lehre geschrieben worden! Heutzutage noch gibt es kaum ein Kompendium der Philosophie oder Theologie, keine Geschichte dieser beiden Wissenschaften, keine Abhandlung über die Scholastik, in der nicht seiner gedacht, für oder gegen seine Lehre mehr oder minder Stellung genommen wird. All das beweist jedenfalls, daß Scotus ein bedeutender Philosoph und Theologe war, daß sein Einfluß auf unsere Zeiten noch nicht erloschen ist, wenn auch manche meinen, der eigentliche Scotismus sei überwunden, Scotus gehöre nur mehr der Geschichte an. Über das System des Doctor subtilis, über seine Stellung in der Scholastik, seine Bedeutung für die Nachwelt und Gegenwart will ich mich jetzt nicht weiter auslassen; ich gedenke dies, so Gott will, ein anderes Mal zu tun. Für jetzt sei nur kurz folgendes bemerkt: Niemand bestreitet, daß Scotus ein scharfsinniger, durchaus selbständiger Geist war, der in vielen Punkten seine eigenen Wege ging, gar oft von der sententia communis, wie sie speziell vom heiligen Thomas vertreten wird, abwich. Deshalb kann es kein Wunder nehmen, daß sein Vorgehen vielfach Widerspruch hervorrief, und daß seine Lehre von den verschiedensten Seiten des Irrtums, ja der Häresie wie des exzessiven Indeterminismus und Realismus, des Skeptizismus und Nominalismus, des Nestorianismus und

Adoptianismus, des Pelagianismus und Semipelagianismus, ja sogar des Sensualismus und Materialismus geziehen wurde. In allen Jahrhunderten wurden mehr oder minder derartige Vorwürfe erhoben, aber kaum jemals so zahlreich, allseitig und unbegründet wie in der neueren und neuesten Zeit. Wie meine seitherigen Veröffentlichungen über verschiedene Punkte der Lehre des Scotus wohl evident dartun, sind derartige Beschuldigungen mehr oder minder ungerecht, einseitig, beruhen auf ungenügender Kenntnis oder falscher Auffassung der Scholastik und speziell der Schriften unsers Scholastikers.

Unter den vielen Anklagen, welche gegen die Lehre des Scotus vorgebracht werden, ist jedenfalls eine der schwersten und weitgehendsten, daß sie das Band und die Harmonie zwischen Philosophie und Theologie lockere oder gar aufhebe. Was von dieser Beschuldigung zu halten ist, wird die nachstehende Abhandlung zeigen. In derselben werden wir aber auch finden, daß betreffs mancher der von uns zu besprechenden Meinungen des Scotus in einigen seiner Werke Abweichungen vorkommen. Ob er seine Anschauungen nur mehr oder weniger präzis zum Ausdruck brachte, ob er nach und nach seine Ansichten änderte, oder ob gar eine oder die andere der von uns zitierten ihm zugesprochenen Schriften nicht echt ist, darüber kann die vorliegende Arbeit nur Andeutungen machen, aber keine genügende Antwort geben. Hier sei nur speziell hingewiesen auf den schönen metaphysischen Traktat „De rerum principio“. Wir werden finden, daß gerade in diesem bezüglich der Erkennbarkeit des Ursprungs und der Unsterblichkeit der Seele nicht die streng scotistische Auffassung, sondern die sententia communis vorgetragen wird, während über die von Scotus oft und ausführlich behandelte Erkennbarkeit der göttlichen Allmacht im strengsten Sinne des Wortes und des zeitlichen Anfangs der Welt gar keine Erörterung stattfindet. Weil diese Schrift auch sonst noch von der gewöhnlichen Lehre des Doctor subtilis abweicht oder doch abzuweichen scheint, muß ich auch hier wieder Bedenken über die Echtheit derselben erheben. Anderseits stimmt sie in vielen Punkten mit dessen Lehre auch wieder

überein. Ein kategorisches Urteil betreffs der Echtheit kann ich zur Zeit noch nicht fällen.

Im nachstehenden wird eine große Reihe philosophischer und theologischer Theorien des Scotus vorgeführt, die eine eingehendere Besprechung verdienen, als der Zweck und die Anlage der Abhandlung erlauben. Ich habe dies zum Teil schon getan in meinen seitherigen Schriften und Artikeln über Scotus, zum Teil werde ich es später in eigenen Erörterungen noch tun. Mehr oder minder genügend und ausführlich geschieht dies bereits in meinem größeren Werke über die Gesamtlehre des Doctor subtilis, das den Titel führt: „Ioannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita, exposita et considerata." In den beiden ersten Bänden, die noch im Laufe dieses Jahres, so Gott will, erscheinen werden, habe ich die Metaphysik, Psychologie, Ethik, Fundamentaltheologie und spezielle Dogmatik vorgelegt und erklärt, d. h. zunächst nur schwierigere Punkte erörtert, und die einzelnen Lehren aus dem Texte, Kontexte und vielen anderen Stellen gegenüber falschen oder doch einseitigen und ungenügenden Auffassungen richtiggestellt. Die eigentliche spekulative Betrachtung der einzelnen Lehren, ihres gegenseitigen Zusammenhanges, des ganzen Systemes des Scotus, seines Verhältnisses zu Aristoteles, Augustin, der alten Franziskanerschule, dem heiligen Thomas, Luther, dem Modernismus usw. soll erst in den späteren Bänden vorgenommen werden. Ob, wann, in welchem Umfange ich dieses Vorhaben ausführen werde, weiß nur Gott.

In dem ersten Bande des genannten Werkes findet sich auch in einem eigenen Kapitel eine kurze Darlegung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen nach Duns Scotus; diese Abhandlung stimmt im wesentlichen mit der Darlegung in vorliegender Schrift überein; die praeambula fidei werden in der Psychologie, allgemeinen Gottes- und Schöpfungslehre besprochen; nicht selten werden andere Texte, ja andere Traktate von Scotus herbeigezogen; manches wird ausführlicher, manches kürzer vorgelegt.

Die Werke des Scotus habe ich zitiert nach der neuen Pariser Ausgabe, die aber nur ein wortgetreuer Abdruck

der alten Waddingschen ist. Dabei gab ich auch Band, Seite und mit den Buchstaben a oder b die Kolonne der betreffenden Seite an; wo diese Buchstaben fehlen, sind beide Kolonnen gemeint, oder es steht überhaupt nur auf einer Kolonne Text.

Quaracchi bei Florenz, am 25. Februar 1908.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Einleitung.

Wie in anderen Punkten, so werden auch hinsichtlich des Verhältnisses des Glaubens zum Wissen oder der Theologie zur Philosophie der Lehre des Duns Scotus die schwersten Vorwürfe gemacht. Es seien hier gleich einige angeführt. Erdmann:[1] „Dazu kommt, daß die völlige Übereinstimmung zwischen Kirchenlehre und Philosophie dem Duns gar nicht mehr so sehr am Herzen liegt wie dem Thomas, darum aber auch lange nicht mehr so innig ist wie bei diesem. Thomas ist wenigstens mitgemeint, wo Duns tadelnd von solchen spricht, die Theologie und Philosophie vermengen und weder Theologen noch Philosophen es recht machen können. Bei ihm selbst führt das Auseinanderhalten beider fast zur Trennung. Es kommt sogar vor, daß er sagt, ein Satz sei zwar wahr für den Philosophen, aber er sei falsch für den Theologen." Auf Erdmann ruht J. Guttmann, welcher fast gleichlautend schreibt:[2] „Es kann, so lehrt Scotus, einen Satz geben, der für die Theologie wahr, für die Philosophie dagegen falsch ist. Demgemäß ist bei ihm auch die Tendenz, die Lehren der Theologie mit denen der Philosophie in Einklang zu setzen, bei weitem nicht mehr in dem Maße vorherrschend wie bei Thomas von Aquino. Umgekehrt spricht Scotus sich tadelnd über diejenigen aus, welche die Theologie und Philosophie miteinander vermengen und es daher weder den Theologen noch den Philosophen recht machen." Ebenso lesen wir bei A. Dorner:[3] „Er

---

[1] Grundriß der Geschichte der Philosophie, 1. Bd. 3. Aufl. 1878, S. 412 f.

[2] Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur, 1902, S. 156 f.

[3] Grundriß der Dogmengeschichte, 1899, S. 317.

trennt insbesondere die Philosophie von der Theologie, wenn er sagt, ein Satz, der in der Theologie nicht wahr sei, könne in der Philosophie gelten." — Von Katholiken seien genannt Paul Haffner, Joseph Schwane und M. de Wulf. Haffner[1] gibt als Lehre des Scotus aus: „Er beweist auch die Unmöglichkeit des Zusammenwirkens der beiden Erkenntnisweisen. Während Thomas gerade darauf Gewicht legt, daß teilweise dieselbe Wahrheit nur in anderer Weise philosophisch und theologisch erkannt werde, bemüht sich Scotus diese beiden Wissenschaften aufs schärfste auseinanderzuhalten. Er betont, daß keine andere Wissenschaft ihre Prinzipien der Theologie entlehne, und umgekehrt auch diese keines ihrer Gebiete mit einer anderen Wissenschaft teile und insbesondere keine Prinzipien der Metaphysik entlehne. Die Theologie ist ihm mehr eine praktische Wissenschaft denn eine spekulative, da sie nicht Erweiterung unserer Erkenntnis, sondern Förderung unseres Heiles bezweckt." Ähnlich Schwane:[2] „Auf eine spekulative Theologie, auf den Nachweis der Harmonie zwischen dem Wissen und Glauben legt somit Scotus gar kein großes Gewicht. Ihm kommt es vornehmlich auf die demütige Unterwerfung unter die Autorität Gottes und der Kirche an . . . Vielmehr hat er der Trennung der Philosophie von der Theologie vorgearbeitet und durch das Abstruse seiner formlosen Darstellung wie durch die dunkeln, verschlungenen und dornichten Wege seiner Kritik auch der Theologie keinen besonderen Glanz verliehen. Ja, er schrickt nicht vor dem Ausdruck zurück, daß etwas für die Philosophie wahr und zugleich für die Theologie falsch sein könne. Darin waren nicht nur die Anfänge zu einer Trennung der Philosophie von der Theologie, die im Laufe der Zeiten zu einer größeren Kluft geworden ist, sondern auch zum allmählichen Verfall der Scholastik gegeben." Noch in der neuesten Zeit macht M. de Wulf[3] Scotus den schweren Vorwurf: „Il accentue à l'extrême la distinction de la théologie et de la philosophie.

[1] Grundlinien der Geschichte der Philosophie, 1881, S. 598.

[2] Dogmengeschichte der mittleren Zeit, 1882, S. 78.

[3] Histoire de la philosophie médiévale, 2. ed. Louvain 1905, p. 397 s.

Ce n' est pas seulement leur objet formel, mais encore leur objet matériel qui diffère: la théologie est exclusivement réduite aux données surnaturelles. Scot proclame la subordination de la première (philosophie) vis-à-vis de la seconde (théologie). En effet, c'est le profond sentiment de l'infériorité de la philosophie qui le pousse à éviter la possibilité même d'un conflit entre les deux sciences. Bien plus, il suspecte à l'excès les forces de l'intelligence en rétrécissant le champ de ses investigations. La raison se voile la face devant le mystère, docile et respectueuse. Toute pensée de révolte est étrangère à cette attitude, car la raison même reconnaît que rien n'est plus conforme à la raison (rationabilius) que la foi à la parole de Dieu." Wenn bereits Philosophen und Theologen von Fach, Katholiken in gleicher Weise wie Protestanten, derartiges dem Scotus zuschreiben, so kann es uns nicht wundern, wenn Houston Stewart Chamberlain[1] von einer echt paulinischen antirationalistischen Theologie des Duns Scotus redet oder meint, es sei nach Scotus nicht wahr, daß die Dogmen der christlichen Kirche vor der Vernunft bestehen; viel weniger sei es wahr, daß sie, wie Thomas gelehrt hatte, von der Vernunft als notwendige Wahrheiten bewiesen werden können; schon die angeblichen Beweise für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele seien elende Sophistereien; nicht der Syllogismus habe Wert für die Religion, sondern der Glaube; somit habe Scotus gewollt, daß Vernunft und Welt vom Glauben völlig getrennt seien.

Die angeführten Zeugnisse mögen einstweilen genügen, obwohl sie leicht um viele vermehrt werden könnten. Sie reichen hin, um sowohl die Wahl des Themas als die nachstehende Methode in der Ausführung desselben zu rechtfertigen. Auf weitere Auktoren werden wir im Verlaufe der Abhandlung ohnehin noch zu sprechen kommen. Wir müssen betrachten, in welchem Verhältnis im allgemeinen nach Scotus Glaube und Wissenschaft zueinander stehen. Alsdann ist zu erläutern, daß derselbe der Theologie durchaus

[1] Die Grundlagen des 19. Jahrh., 2. Hälfte, München 1899, S. 861, 868, 898.

nicht den wissenschaftlichen Charakter absprechen oder schmälern will, und nicht auf die nämliche Stufe wie Kant und seine Anhänger zu stellen ist, wenn er schreibt, daß die Theologie keine wahre, volle Wissenschaft, keine spekulative, sondern eine praktische Wissenschaft sei. Zuletzt müssen wir eine Erörterung anstellen über das Vorhandensein, den Umfang und die Beweisbarkeit der sogenannten praeambula fidei sowohl im allgemeinen als im besonderen.

Die nachstehende Abhandlung beruht auf der Voraussetzung, daß die fast von allen Seiten erhobene Anklage, Scotus huldige sowohl hinsichtlich des menschlichen Wollens als auch betreffs des göttlichen einem absoluten oder exzessiven Indeterminismus, einem gänzlich willkürlichen, völlig unberechenbaren, unmotivierten Wollen, nicht haltbar ist. Wenn, wie vielfach behauptet wird, nach Scotus Gottes freier Wille rein willkürlich bestimmt, was als wahr und gut gelten soll, dann ist freilich das Band zwischen Philosophie und Theologie aufgelöst, d. h. von vornherein nicht möglich.[1]

[1] Über den Vorwurf des Indeterminismus oder Voluntarismus vgl. Schwane a. a. O., de Wulf l. c. p. 405. Was Scotus bezüglich des menschlichen und göttlichen Wollens wirklich lehrt, hierüber vgl. meine beiden Schriften: „Ist Duns Scotus Indeterminist?" Münster 1905, und „Der Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen angeblich exzessiven Indeterminismus geprüft." Wien 1907.

Erstes Kapitel.

Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie im allgemeinen.

I. THESIS.

Es ist falsch, daß nach Scotus Glaube und Wissen einander widersprechen können, oder daß etwas philosophisch wahr sein könne, was theologisch falsch ist oder umgekehrt.[1]

1. Scotus hebt hervor, daß die von Häretikern vorgetragenen Lehren zum mindesten nicht aus sich selbst oder innerlich wahr und somit nicht notwendig sind, ja vielfach bereits in sich selbst falsch, absurd und unmöglich sind.

Ein Häretiker stimmt einem Satze zu, der in sich selbst oder aus seinen Termini nicht evident sein kann, da er ja falsch ist.[2] Es gibt aber auch manche von Akatholiken aufgestellte Behauptungen, die schon in sich selbst falsch und ungereimt sind. Scotus weist hin auf die Unvernünftigkeit heidnischer, jüdischer, mohammedanischer und manichäischer Lehren und schließt hieraus ohne weiteres, daß sie

---

[1] Vgl. Max Maywald, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit, Berlin 1868. Auch dieser meint, es lasse sich nachweisen, daß es gerade die Franziskanerschule war, innerhalb welcher die Ansicht von der zweifachen Wahrheit, wenn nicht entstanden, so doch begünstigt und gepflegt wurde (vgl. S. 17, 23).

[2] Ox. l. 3, dist. 23, n. 1 (tom. 15, 6a): Sic assentit illi, quod evidens ex terminis esse non potest, cum sit falsum et haeresis. So oft „Ox." zitiert wird, ist der in Oxford verfaßte größere Sentenzenkommentar gemeint oder das sogenannte Opus Oxoniense. Unter „Rep." ist der kleinere Sentenzenkommentar zu verstehen oder die sogenannten Reportata Parisiensia.

verwerflich sind.[1] Betreffs der Manichäer zeigt er speziell, daß es absurd ist, das Böse als oberstes Prinzip anzusehen, da ja das Böse dann zugleich das höchste Gut wäre. Er bemerkt dazu noch, daß aus dieser Häresie noch viele andere Ungereimtheiten folgen nicht bloß gegen den Glauben, sondern auch gegen die Philosophie; dieses System hebe sich selbst auf, schließe den Widerspruch mit sich selbst in sich.[2] Das Böse müßte ja dann auch notwendig, unabhängig, einfach sein usw., was doch alles nur dem höchsten Gute zukommen kann. — Oft lesen wir, daß gewisse Sätze in sich selbst absurd sind und deshalb keine theologischen Wahrheiten sein können, z. B. die göttliche Natur konnte nicht die menschliche Natur annehmen, weil dies unmöglich ist; ebensowenig konnte eine göttliche Person eine geschaffene Persönlichkeit hypostatisch mit sich verbinden, da es ein Widerspruch ist, daß dann die geschaffene Person zugleich noch eigene Persönlichkeit habe.[3] Wohl aber könnte die Natur eines Engels von einer göttlichen Person angenommen werden, weil hier kein Widerspruch vorliegt.[4] Es ist absurd, daß ein Engel a se ist, da ja das Gegenteil bewiesen werden kann.[5] Es ist unmöglich, daß die intellektive Seele Subjekt der Quantität ist, weil sie weder in sich noch per accidens ausgedehnt ist.[6] Die Meinung des Averroes, daß die intellektive Seele nicht die Wesensform des Leibes sei, ist nicht bloß gegen die Theologie, sondern auch gegen die Philosophie, hebt alle Wissenschaft auf, ebenso jeden Unterschied der geistigen Akte von den sinnlichen, ferner jegliche Tugend, da ja die tugendhaften Akte ohne Wahl oder Willensfreiheit und nicht mehr gemäß der rechten Vernunft erfolgen

[1] Ox. prolog. qu. 2, n. 8 (tom. 8, 87 s.). Hier sei auf diese Stelle einstweilen nur hingewiesen, später werden wir sie wortgetreu anführen.

[2] Ox. l. 2, dist. 37, qu. 1, n. 12 (tom. 13, 362 a): Et ad hanc haeresim sequuntur multa alia inconvenientia non tantum contra fidem, sed etiam contra philosophiam, quia destruit seipsam et includit contradictionem etc.

[3] Ox. l. 3, dist. 5, qu. 1, n. 2; qu. 2, n. 4 (tom. 14, 210 a, 228 a).

[4] Ox. l. 3, dist. 6, qu. 1, n. 3 (tom. 14, 309 a).

[5] Quodlib. qu. 7, n. 38 (tom. 25, 314 a).

[6] Rep. l. 2, dist. 14, qu. 1, n. 8 (tom. 23, 51 b).

würden; deshalb ist ein Mensch, der solches behauptet, aus der Gemeinschaft der vernunftbegabten Wesen auszuschließen.[1] Wie noch aus unzähligen anderen Beispielen erhärtet werden könnte, legt Scotus großes Gewicht gerade darauf, die innere Haltlosigkeit, den Widerspruch mit sich selbst bei vielen von ihm verworfenen oder bekämpften Anschauungen darzutun.

2. Die Lehren unserer Religion wie überhaupt alle theologischen Wahrheiten enthalten keinen Widerspruch in sich, widerstreben nicht der Vernunft, sind deshalb an sich möglich und zulässig.

Mit mehreren Gründen wird gezeigt, daß kein Widerspruch vorliegt, wenn nach christlicher Anschauung in der einen göttlichen Natur drei Personen sind.[2] Ebenso, daß zwischen Jungfräulichkeit und Mutterschaft keine Repugnanz besteht.[3] Die natürliche Vernunft kann nicht beweisen, daß Gott allmächtig ist; in Wahrheit liegt zwar kein Widerspruch darin, aber es ist doch nicht evident, daß kein Widerspruch vorliegt. Das gleiche gilt von den anderen Glaubensartikeln.[4] Hier sagt also Scotus ausdrücklich, daß kein Glaubensartikel einen Widerspruch mit sich selbst enthält, wenn es uns auch nicht evident ist, daß ein solcher nicht besteht; denn wenn dies für uns evident wäre, dann könnten wir ja die Glaubenswahrheiten mit der Vernunft gänzlich durchdringen. Wohl aber können wir alle Gründe widerlegen, welche diese Wahrheiten als unmöglich hinstellen wollen. Weil die Allmacht Gottes theologisch feststeht, ist jedes Argument, das die Unmöglichkeit derselben dartun will, sophistisch, und jedes sophistische Argument kann durch den Verstand aus bloßen Naturkräften aufgelöst werden.[5] Es widerspricht eben kein Glaubensartikel einer

[1] Ox. l. 4, dist. 43, qu. 2, n. 26 (tom. 20, 56 b).

[2] Rep. l. 1, dist. 2, qu. 8, n. 4 (tom. 22, 90).

[3] Ox. l. 3, dist. 4, n. 15 (tom. 14, 199 b).

[4] Rep. l. 1, dist. 42, qu. 2, n. 6 (tom. 22, 485 a): Licet secundum rei veritatem non includatur contradictio, tamen non est evidens nobis, quod includatur, sicut de aliis articulis fidei.

[5] Ox. l. 1, dist. 42, n. 1 (tom. 10, 714): Omnipotentiam esse in entibus verum est; ergo omnis ratio probans impossibilitatem omnipotentiae,

aus wahren Prinzipien abgeleiteten Konklusion.[1] Deshalb gesteht jeder Theologe zu, daß er mit natürlichen Mitteln zeigen kann, sein Glaube sei nicht unmöglich, wie auch das nicht, was wir glauben; er kann ja die Gründe für das Gegenteil und die Argumente, welche den Glauben bekämpfen, widerlegen; was aber nicht unmöglich ist, ist möglich. Darum kann der Theologe durch die natürliche Vernunfterkenntnis zeigen und beweisen, daß alle Glaubensartikel möglich sind, z. B. daß Gott dreipersönlich ist.[2] Wir erkennen nämlich, daß all das möglich ist, was kein Unmögliches im Gefolge hat. Betreffs aller auf Gott sich beziehenden erkennbaren Wahrheiten können wir aber erkennen, daß sie nichts Unmögliches im Gefolge haben und somit möglich sind. Wenn eben ein Satz wahr ist, dann ist jedes gegenteilige Argument falsch, beruht auf einem materiellen oder formellen Fehler. Zum mindesten können wir einsehen, daß die Gegenargumente nicht aus sich selbst einleuchten.[3] Wenn auch den Philosophen die Penetrabilität der auferstandenen Leiber nicht evident bewiesen werden kann, so kann doch auf die von ihnen dagegen vorgebrachten Gründe geantwortet werden, und dies genügt.[4]

---

sophistica est. Omnis autem ratio sophistica potest per intellectum ex puris naturalibus solvi, . . . cognoscit ergo omnipotentiam esse possibilem.

[1] Ox. l. 1, dist. 3, qu. 7, n. 8 (tom. 9, 347 b). Diese Stelle ist nach der Waddingschen Ausgabe allerdings nur ein Zusatz und deshalb vielleicht nicht echt.

[2] Collationes, collat. 10, n. 4 (tom. 5, 185 s.): Quilibet Theologus fatetur, quod potest ostendere naturaliter fidem suam non esse impossibilem, nec illa esse impossibilia, quae credimus, dum potest solvere rationes in contrarium, fidem impugnantes; sed quod non est impossibile, est possibile; ergo Theologus potest ostendere per rationem naturalem et probare omnia credibilia esse possibilia, ut Deum esse trinum . . . ergo per rationem naturalem potest concludere, quod Deum esse trinum, et unum est possibile necessarium, et sic de aliis.

[3] Rep. prolog. qu. 2, n. 6 (tom. 22, 36 b): Sed de omni veritate scibili de Deo possumus scire, quod ad ipsam non sequitur impossibile etc., cfr. n. 20, p. 44 b.

[4] Ox. l. 4, dist. 49, qu. 16, n. 4 (tom. 21, 505 b): Philosophis enim bene non posset efficaciter concludi oppositum; ad rationes tamen eorum potest responderi, et hoc sufficit.



Um Wiederholungen zu vermeiden, wollen wir die von Erdmann usw. aus Scotus vorgebrachten Stellen, welche die Möglichkeit der doppelten Wahrheit ausdrücken sollen, erst später betrachten.

II. THESIS.

Es ist falsch, daß Scotus auf den Nachweis der Harmonie zwischen Wissen und Glauben kein großes Gewicht legt.

1. Aus dem ganzen Verhältnis, das nach Scotus zwischen Natürlichem und Übernatürlichem besteht, wird von vornherein nahegelegt, daß es ihm nicht wenig am Herzen liegt, auch zwischen Glauben und Wissen Harmonie herzustellen.

Übernatürlich im weiteren Sinne oder quoad modum ist nach Scotus dasjenige, was Gott einem Geschöpfe auf außergewöhnliche, über den Lauf der Natur hinausgehende Weise verleiht, obwohl das Geschöpf aus sich selbst dasselbe erlangen könnte, wenn auch nicht so leicht und plötzlich. Solches ist z. B. der Fall, wenn Gott jemand auf wunderbare Weise die Wissenschaft der Geometrie eingießt. Dies ist aber nicht übernatürlich im strengen Sinne des Wortes, wie dies der Fall ist bei der Offenbarung des Satzes, daß in Gott drei Personen sind.[1] Letztere Mitteilung ist übernatürlich im strengen Sinne des Wortes oder quoad substantiam, wie die Theologen sagen. Dieses letztere oder eigentlich Übernatürliche kann, wie Scotus an vielen Stellen lehrt, von keinem geschöpflichen Agens, somit von keinem Menschen und Engel auf Erden oder im Himmel hervorgebracht werden, weil kein Geschöpf Macht über einen übernatürlichen Effekt hat, sondern Gott allein.[2] Das Geschöpf, speziell der Engel und der Mensch, hat nur die Fähigkeit, das Übernatürliche in sich aufzunehmen, sofern Gott ihm dasselbe verleiht; es hat die Fähigkeit, in diesem Falle Gott zu gehorchen, die Gabe Gottes im Gehorsam anzunehmen (potentia oboedientiae). Scotus geht hier weiter

---

[1] Ox. prolog. qu. 1, n. 20—22 (tom. 8, 48 ss.).

[2] Cfr. Rep. l. 3, dist. 18, qu. 3, n. 6 (tom. 23, 395 b).



als andere Theologen, insofern er energisch betont, daß Übernatürlich identisch ist mit Übergeschöpflich, da das Übernatürliche nur durch Schöpfung selbst aus nichts hervorgebracht, nicht aber aus der potentia oboedientiae der Seele gleichsam herausgezogen werden kann.[1] Wenn aber auch insofern zwischen Natürlich und Übernatürlich eine dem Geschöpfe, dem Menschen und Engel, unübersteigliche Kluft besteht, so folgt doch noch nicht, daß zwischen beiden gar keine harmonische Beziehung vorliegt.

a) Zwischen Natürlich und Übernatürlich besteht kein Widerspruch. Beide sind nicht formell oder ihrem Sein, Wesen und Begriffe nach einander entgegengesetzt, wie dies zwischen Kalt und Warm, Weiß und Schwarz der Fall ist.[2] Natürlich und Übernatürlich unterscheiden nicht notwendig die Natur eines Wesens in sich, sondern nur betreffs der bewirkenden Ursache. Übernatürlich heißt etwas deshalb, weil es von einem übernatürlichen Agens herrührt, hingegen natürlich, weil es von einem natürlichen Agens herstammt. Aber das Verhältnis zwischen beiden drückt nicht notwendig einen inneren Unterschied aus, als ob das Übernatürliche etwas anderes wäre als das Natürliche.[3] Man kann allenfalls einen spezifischen Unterschied zwischen beiden annehmen, man kann aber auch dafür halten, daß der Unterschied kein innerer, sondern mehr ein gradueller ist, derart, daß das Übernatürliche nur von Gott selbst hervorgebracht werden kann. So ist wohl das auf rein natürliche Weise erworbene Wissen über

---

[1] Vgl. Scheeben, Handbuch der kathol. Dogmatik, 2. Bd. S. 387 ff. Dazu und überhaupt über den Begriff Übernatürlich vgl. meine Abhandlung: Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft, Münster 1906, 5. Thesis, S. 44 ff.

[2] Rep. l. 4, dist. 16, qu. 2, n. 27 (tom. 24, 273 a).

[3] Ox. l. 4, dist. 10, qu. 8, n. 9 (tom. 17, 287): Naturale et supernaturale non distinguunt naturam alicuius in se, sed tantum in comparatione ad agens; ideo enim dicitur aliquid supernaturale, quia a supernaturali agente, naturale vero, quia a naturali agente. Sed habitudo ad agens aliud et aliud non necessario concludit aliquid esse aliud et aliud in se, secundum Augustinum (3. de Trinit. c. 9); ergo non necessario concludit illud esse aliud et aliud ratione intelligibilis.



Gott oder die sogenannte fides acquisita dem Wesen nach oder quidditativ derselbe Glaube wie der von Gott übernatürlicherweise eingeflößte oder die fides infusa; nur ist letzterer vollkommener und hat einen unmittelbar göttlichen Ursprung, ersterer nicht. Ähnlich verhält es sich wohl mit dem Akt der natürlichen und übernatürlichen Gottesliebe.[1] Sollte aber auch ein spezifischer Unterschied zwischen beiden vorhanden sein, dann liegt immer noch nicht ein Widerspruch vor, da ja eine spezifische Unterscheidung noch kein eigentlicher Gegensatz ist. Eine Spezies kann zwar nicht aus sich selbst in eine andere übergehen, etwa Tier und Mensch; wohl aber kann Gott die eine in die andere erheben bezw. herabdrücken. In Wirklichkeit ist auch das übernatürliche Endziel des Menschen, nämlich die beseligende Anschauung Gottes, zugleich sein natürliches, obgleich es mit natürlichen Mitteln allein nicht erreichbar ist; der Mensch hat ja auch ein natürliches Verlangen nach dem Besitze Gottes.[2]

b) Das Natürliche ist die Voraussetzung des Übernatürlichen. — Die übernatürliche oder positive Offenbarung muß sich anschließen an unsere natürliche Erkenntnis und Erkenntnisfähigkeit, erfolgt in Begriffen, die von uns auf natürliche Weise erfaßt werden können. Auch im übernatürlichen Lichte des Glaubens erkennen wir die Wahrheiten nur in Begriffen, die dem Kreatürlichen oder Natürlichen entnommen sind.[3] Ähnlich ist es auf dem Gebiete des Willens. Die natürlichen Tugenden sind gleichsam Dispositionen für die übernatürliche eingegossene

---

[1] Cfr. Quodlib. qu. 16, wo Scotus die Frage aufwirft, ob der Akt der natürlichen und der übernatürlichen Liebe der nämlichen Spezies angehöre, speziell n. 1 und n. 10 (tom. 26, 202 a, 219 b). Vgl. meine Abhandlung: Die Gnadenlehre des Duns Scotus usw. l. c.

[2] Ox. prolog. qu. 1, n. 12 (tom. 8, 22 a): De fine naturali et supernaturali concedo Deum esse finem naturalem hominis, licet non naturaliter adipiscendum, sed supernaturaliter, et hoc probat ratio sequens de desiderio naturali, quam concedo.

[3] Ox. prolog. qu. 3, qu. 2, lateralis n. 25 (tom. 8, 180 a). — Rep. prolog. qu. 2, n. 21 ad 3 (tom. 22, 45 b).

Tugend der Liebe, wie auch die natürliche Glückseligkeit gewissermaßen Disposition ist zur übernatürlichen.[1]

c) Das Übernatürliche ist in gewissem Sinne eine Vervollkommnung des Natürlichen. — Wenn auch die übernatürlichen Habitus (des Glaubens, der Liebe usw.) auf übernatürliche Weise eingegossen werden, so werden sie doch von uns auf natürliche Weise gleichsam als natürliche Vollkommenheiten aufgenommen.[2] Deshalb ist die übernatürliche Tugend der Liebe, obwohl sie ein übernatürliches Sein ist und nur durch Schöpfung hervorgebracht wird — wie auch die anderen theologischen Tugenden — nachdem sie einmal verliehen wurde, eine wahre natürliche Vollkommenheit des Willens, die der ersten Art der Qualität angehört.[3] Die Agilität des verklärten Leibes nach der Auferstehung wird keine neue Fähigkeit sein, sondern nur die Vervollkommnung oder Steigerung der natürlichen Bewegungskraft, wie auch die höhere Sehkraft des Auges der Seligen an sich die nämliche Sehkraft bleibt, obwohl sie intensiver ist.[4] Darum ist das Begnadigtwerden mit übernatürlichen Kräften und Vorzügen keine Erniedrigung der Natur, sondern vielmehr eine Erhebung zu höherer Würde. Jede Vollkommenheit nämlich, die der Physiker der Natur beilegt, nimmt auch der Theologe an. Aber darüber hinaus spricht er der Natur noch höhere Vollkommenheiten zu, die wir aus bloßen Naturkräften nicht erreichen können. Deshalb erniedrigt vielmehr der Physiker die Natur, wenn er von einer höheren übernatürlichen Ordnung nichts wissen will.[5] Anderseits kann freilich in gewisser Hinsicht ein Natürliches vollkommener sein als ein anderes Übernatürliches. So ist die Substanz an sich einfachhin vollkommener als jedes ihr zukommende Accidens, und somit eine natürliche Substanz vollkommener als das ihr inhärierende übernatürliche Accidens, das ja immer nur Accidens bleibt.[6]

[1] Ox. l. 3, dist. 36, n. 25 (tom. 15, 684 b).
[2] Rep. l. 4, dist. 12, qu. 1, n. 5 (tom. 24, 137 a).
[3] Rep. l. 4, dist. 10, qu. 9, n. 8 (tom. 24, 96 b).
[4] Ox. l. 4, dist. 49, qu. 14, n. 11 (tom. 21, 490 a).
[5] Rep. prolog. qu. 2, art. 3, n. 7 (tom. 22, 50 a).
[6] Ox. l. 4, dist. 10, qu. 8, n. 9 (tom. 17, 287 b).

d) Weil das Übernatürliche eine Vervollkommnung des Natürlichen ist, hat der Mensch natürliche Neigung zu demselben. Wie bereits gesagt wurde, hat er ja natürliches Verlangen nach Gott, der sein übernatürliches Endziel ausmacht. Ebendeshalb haben wir von Natur aus Neigung zum höchsten und vollkommensten Akte bezüglich dieses Endzieles, d. h. zur höchsten oder vollkommensten Liebe Gottes, obwohl wir aus natürlichen Kräften allein diesen Akt nicht setzen können.[1]

e) Das Übernatürliche bietet auch dem natürlichen Erkennen eine Seite. Mag etwas noch so sehr übernatürlich sein, d. h. einen übernatürlichen Ursprung haben, so wird es doch gewissermaßen natürlich, sobald es einmal Dasein erlangt hat, und wird dann entsprechendes Objekt für die natürliche Erkenntniskraft, so daß es nicht mehr in jeder Hinsicht nur auf übernatürliche Weise erkannt werden kann. So konnten die Engel auf natürliche Weise intuitiv erkennen, daß Christus lebte und starb. Ebenso vermögen sie jetzt in der Eucharistie auf natürliche Weise die Existenz des Leibes Christi und die Abwesenheit der Substanz des Brotes zu erkennen. Dies kann auch die vom Leibe getrennte menschliche Seele, die verklärte wie die nicht verklärte. Selbst die Teufel konnten die Unversehrtheit der Mutter Gottes nach Leib und Seele rein natürlich erkennen.[2]

2. Scotus beweist die einzelnen Glaubenswahrheiten nicht bloß aus der Auktorität, aus Schrift und Überlieferung, sondern, soweit möglich, auch durch die Vernunft.

Dies könnte bei jedem einzelnen Glaubensartikel leicht gezeigt werden und tritt uns schon vor Augen, wenn wir auch nur einen flüchtigen Blick auf die einzelnen Quästionen werfen. Fast immer werden zu Beginn derselben Einwände gemacht nicht bloß aus der Auktorität, sondern auch aus der Vernunft, wenn auch vielfach mit Benutzung von Zitaten aus Aristoteles oder dessen Kommentatoren. Auf gleiche Weise werden die einzelnen Thesen bewiesen. So lesen

[1] Quodlib. qu. 17, n. 2 (tom. 26, 203 a).
[2] Ox. l. 4, dist. 10, qu. 8, n. 6—13 ss. (tom. 17, 285 ss.).

wir z. B.: Contra istam opinionem arguo per auctoritatem et rationem, oder: Hoc probatum est ex auctoritate et ratione, oder: Hoc declaratur auctoritate et ratione. Die Willensfreiheit wird bewiesen „non tantum ex fide, sed etiam per rationem naturalem".[1] Vielfach werden als Beweisquellen Schrift, Väter und Vernunft zugleich benutzt. — Wo keine stringenten Vernunftbeweise erbracht werden können, wie bei den Glaubensgeheimnissen, werden wenigstens Kongruenzbeweise angeführt, z. B. für das Stattfinden des allgemeinen Gerichtes, obwohl das Stattfinden desselben wie auch das der Auferstehung des Fleisches nicht bewiesen werden kann per rationes naturales, sondern Glaubensartikel ist und als solcher nicht demonstrabel ist.[2] Ähnlich für die Wahrheit der trinitarischen Produktionen.[3]

Ganz mit Recht schreibt deshalb Seeberg:[4] „Er hat kaum etwas gelehrt, was von auctoritates ganz entblößt gewesen wäre, aber sein Herz hing am rationalen Element, am Beweis." „Duns beschäftigt sich nicht nur mit dem Nachweis der formalen logischen Korrektheit der theologischen Sätze, sondern erweist auch gern ihre Analogie oder Identität mit philosophischen Ideen." Hingegen irrt Pluzanski nicht wenig, wenn er meint, daß die Methode des Scotus ausschließlich exegetisch ist und von vornherein alle Beweise a priori ausschließt, ja daß nach Scotus sogar die Häresie des Arius hätte wahr sein können.[5] Ebenso

---

[1] Cfr. Rep. l. 4, dist. 43, qu. 2, n. 28 (tom. 24, 502 a). — Ox. l. 4, dist. 43, qu. 1, n. 10 (tom. 20, 29 b) und qu. 2, n. 12 (tom. 20, 43 a). — Quodlib. qu. 3, n. 14 (tom. 25, 134 a).

[2] Rep. l. 4, dist. 47, qu. 1, n. 4 (tom. 24, 596 b).

[3] Cfr. Rep. l. 1, dist. 2, qu. 5—6 (tom. 22, 76 ss.). Vgl. meine Abhandlung: Der Gottesbegriff des Duns Scotus usw.; im 7. Kapitel S. 152 f. habe ich darauf hingewiesen, daß nach Scotus viele Dogmen im einzelnen kongruent sind und deshalb auch von Gott geoffenbart bezw. aufgestellt wurden.

[4] Die Theologie des Joh. Duns Scotus, 1900, S. 122, 652.

[5] Essai sur la philosophie de Duns Scot, Paris 1888, p. 197. Wie falsch die indeterministische Auffassung der Ideenlehre des Scotus von seiten Pluzanskis ist, darüber vgl. meine Abhandlung über den Gottesbegriff des Scotus, S. 65 ff.



täuscht sich Adolf Harnack,[1] da er schreibt, daß zwar die thomistische Schule die Trinität aus den Analogien verständlicher machen wollte, während der Scotismus diese Vorstellung, die Dreipersönlichkeit als geoffenbarte Tatsache betonend, aufgegeben hatte. Würde Harnack auch nur das erste Buch des Hauptwerkes des Scotus, nämlich des Opus Oxoniense, flüchtig durchgesehen haben, so wäre ihm gewiß aufgefallen, daß Scotus in eigenen Quästionen[2] weitläufig erörtert, daß und wie die Dreifaltigkeit in den Kreaturen, speziell in unserem menschlichen Geiste, ihre Analogie, ihr Abbild hat.

3. Wie sehr Scotus auf Vernunftbeweise, auf Harmonie zwischen Wissen und Glauben dringt, ergibt sich namentlich auch daraus, daß er speziell dem heiligen Thomas den Vorwurf macht, derselbe bezeichne Vernunftbeweise als gefährlich für Gläubige und Ungläubige, weil der Hoheit des Glaubens dadurch Eintrag geschehe und der Glaube dem Gespötte der Ungläubigen ausgesetzt werde. Thomas gegenüber hebt Scotus ausdrücklich die Wichtigkeit und Notwendigkeit solcher Beweise hervor. In der Abhandlung über die Frage, ob die Zeitlichkeit der Welt aus der Vernunft bewiesen werden kann, warnt nämlich Thomas aus den genannten Gründen an mehreren Stellen vor der Anwendung von Vernunftbeweisen.[3] Diese Worte des Thomas

---

[1] Lehrbuch der Dogmengeschichte, III. 3. Aufl. S. 470.

[2] Dist. 3, qu. 5—9 (tom. 9, 207 ss.).

[3] So lesen wir bei Thomas (Quodlib. 3, qu. 14, art. 31.): Est autem valde cavendum, ne ad ea, quae fidei sunt, aliquas demonstrationes adducere praesumat propter duo: primo quidem, quia in hoc derogat excellentiae fidei, cuius veritas omnem rationem humanam excedit secundum illud Eccle. 3: Plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi. Quae autem demonstrative probari possunt, rationi humanae subduntur. Secundo, quia cum plerumque tales rationes frivolae sunt, dant occasionem irrisionis infidelibus, dum putant, quod propter rationes huiusmodi his, quae sunt fidei, assentiamus, et hoc expresse apparet in rationibus hic inductis, quae derisibiles sunt, et nullius momenti. — Ähnlich, speziell über den Spott der Ungläubigen, in S. th. I, qu. 46, art. 2: Mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. Et hoc utile est, ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens rationes non necessarias

zitiert nun Scotus wenigstens dem Sinne nach und antwortet darauf: Wenn für die Glaubensartikel notwendige Gründe angeführt werden können, so ist es nicht gefährlich, sie anzuführen weder bezüglich der Gläubigen noch der Ungläubigen. Nicht hinsichtlich der Gläubigen. Wenn nämlich die katholischen Lehrer die Wahrheit der Glaubensartikel mit Vernunftgründen untersuchten und sich bemühten, dasjenige, was sie glaubten, auch zu verstehen, so wollten sie damit nicht das Verdienst des Glaubens aufheben. Ja, Augustin und Anselm glaubten verdienstlich sich zu befleißen, dasjenige, was sie mit dem Glauben festhielten, auch zu verstehen gemäß Isaias 7. (nach einer anderen Übersetzung): Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen. Glaubend untersuchten sie nämlich das Geglaubte mittelst Vernunftgründen, um es zu verstehen. Auch ist es nicht gefährlich betreffs der Ungläubigen, wenn notwendige Gründe angeführt werden können. Wenn aber solche zum Beweise für die Wirklichkeit eines Glaubensartikels nicht vorhanden sind, jedoch wenigstens für die Möglichkeit desselben, so ist es nützlich, auch diese gegen die Ungläubigen anzuführen, weil sie dadurch einigermaßen dazu gebracht werden, solchen Artikeln als etwas Unmöglichem nicht von vornherein zu widerstreben. Wohl aber wäre es gefährlich, gegenüber den Ungläubigen als Beweise Sophismen zu gebrauchen, weil dadurch der Glaube dem Gespötte ausgesetzt würde. So verhält es sich überhaupt bei jeder anderen Materie, auch bei indifferenter, z. B. bei der Geometrie. Besser ist es für denjenigen, der nichts weiß, zu wissen, daß er nichts weiß, als auf Grund von Sophismen zu meinen, daß er etwas wisse. Diejenigen aber, die das Gegenteil tun, d. h. Gründe angeben, sagen, daß sie damit keine Sophismen anführen, sondern notwendige Gründe. Deshalb erzeugen sie, wie sich ergibt, keine Vorurteile gegen den Glauben betreffs der Gläubigen noch betreffs der

---

inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere, quae fidei sunt. Cfr. S. th. I, qu. 32, art. 1; in 2. libr. Sentent. dist. 1, qu. 1, art. 5.



Ungläubigen, sondern sie bestätigen denselben vielmehr durch derartige Gründe.[1]

Ebenso in der Parallelstelle im kleineren Sentenzenkommentar: Wenn es dann (bei Thomas) heißt, es sei nützlich bloß durch den Glauben festzuhalten, daß die Welt einen Anfang habe, damit nicht die Einfältigen Anlaß zum Irren hätten, so antworte ich: Dann haben die heiligen Väter umsonst sich abgemüht. Vielfach arbeiteten diese nämlich darauf hin, dasjenige zu verstehen, was sie zuvor glaubten, und es ist nützlich, dabei Vernunftgründe anzuführen, soweit solche möglich sind, damit die Gläubigen mehr bestärkt werden, indem sie die Glaubenswahrheiten nicht bloß festhalten wegen jener Gründe, sondern ihnen noch mehr zustimmen, wenn sie die Möglichkeit derselben einsehen. Ebenso ist es gut für die Ungläubigen, damit dieselben erkennen, daß die Gründe für ihre gegenteilige Lehre sophistisch sind, und damit so sie selbst in Schranken

[1] Ox. l. 2, dist. 1, qu. 3, n. 2 und 10 (tom. 11, 71 a, 76 b): Ad secundum dici potest, quod si sint rationes aliquae necessariae pro creditis, non est periculosum eas adducere nec propter fideles nec propter infideles. Non quantum ad fideles. Non enim Doctores Catholici inquirentes veritatem creditorum per rationes, et nitentes intelligere illud, quod crediderunt, per hoc intendebant destruere meritum fidei, imo Augustinus et Anselmus crediderunt meritorie laborare, ut intelligerent, quod crediderunt secundum illud Isaiae 7. secundum aliam translationem: Nisi credideritis, non intelligetis. Credentes enim inquirebant, ut intelligerent ea, quae crediderunt, per rationes . . . Nec periculosum est quantum ad infideles, si rationes necessariae possunt haberi, et si non possunt haberi rationes necessariae ad probandum esse factum, scil. articulum fidei. Si tamen haberentur ad probandum possibilitatem facti, etiam utile esset eas adducere contra infidelem, quia per hoc aliqualiter persuaderetur, ne resisteret talibus creditis sicut impossibilibus. Adducere tamen sophismata pro demonstrationibus periculosum esset contra infideles, quia ex hoc exponeretur fides derisioni, et ita etiam est in omni materia alia, etiam indifferenti, ut in geometricis, si sophismata tamquam demonstrationes proponerentur. Melius est enim ignorantem se scire ignorare quam propter sophismata opinari se scire. Illi autem, qui dicunt partem oppositam, dicunt se non adducere sophismata, sed rationes necessarias et veras demonstrationes, et ideo nullum praeiudicium videntur facere fidei nec respectu infidelium, sed magis confirmare eam huiusmodi rationibus.

gehalten werden und weniger anmaßend sind. Auch wird hierdurch der Glaube nicht aufgehoben.[1]

Dagegen zitiert und billigt Scotus wiederholt die Worte Augustins: Obgleich man das in der Schrift Gelehrte unerschütterlich im Glauben festhält, so soll man doch auch durch Beten, Untersuchen und gutes Leben trachten, das Geglaubte zu verstehen, damit, soweit möglich, dasselbe auch mit dem Geiste gesehen wird, was mit dem Glauben erkannt wird; denn auf diese Weise erkennt man die gegenseitige Harmonie der Schriftstellen und versteht sie.[2]

III. THESIS.

Es ist falsch, daß, wie Schwane meint, Scotus auf eine spekulative Theologie gar kein großes Gewicht legt.

Dies ergibt sich schon zum Teil aus den zwei vorhergehenden Thesen und wird bestätigt durch die nachfolgenden Propositionen.

1. Bei Scotus finden sich die Elemente zu einer Apologetik oder Begründung der Glaubenswissenschaft.

Zu Anfang des größeren Sentenzenkommentars, nämlich im Prolog qu. 2 (tom. 8, 74 ss.) wirft Scotus die Frage auf, ob die dem Menschen notwendige übernatürliche Erkenntnis in der Hl. Schrift genügend hinterlegt sei. Diese Frage bejaht er, weist dann darauf hin, daß die Häretiker teils die Hl. Schrift nur verstümmelt gebrauchen, teils die Lehre derselben mit ihren eigenen Irrtümern vermischen, und daß alle dadurch irren, daß sie ein oder das andere Schriftwort falsch auffassen (n. 1—2, p. 74 s.). Hierauf gibt er acht Wege an, durch welche man die Gegner des christlichen Glaubens überführen kann, nämlich äußere und innere Kriterien für die Göttlichkeit der Hl. Schrift, des Christentums und des christlichen Glaubens. Es sind folgende: die Prophetie, die Harmonie unter den biblischen Büchern, die Auktorität der Hagiographen, die Sorgfalt, mit welcher die

[1] Rep. l. 2, dist. 1, qu. 4, n. 4 und 18 (tom. 22, 540 a, 547 a).

[2] Ox. l. 3, dist. 24, n. 20 (tom. 15, 51 b). — Rep. prolog. qu. 2, n. 18 (tom. 22, 43 b).



heiligen Bücher aufgenommen und aufbewahrt wurden, die Vernunftgemäßheit des Schriftinhaltes, die Unvernünftigkeit der Irrlehren und Häresien, die feste Dauer der Kirche, die Helligkeit der Wunder (n. 3, 77 a). Diese acht Wege werden dann im einzelnen näher erläutert.

Was die Prophetie betrifft, so steht fest, daß auf natürliche Weise nur Gott allein, kein anderer, das zukünftig Kontingente mit Gewißheit voraussehen kann. Derartiges wurde aber vielfach vorausgesagt, und die Voraussage ging auch in Erfüllung, wie einem jeden erhellt, der die prophetischen Bücher betrachtet. — Harmonie unter den biblischen Büchern: In Punkten, die nicht aus den Termini oder den Prinzipien evident sind, stimmen nicht viele oft ganz verschieden veranlagte Menschen zusammen, es wäre denn daß ihr Verstand von einer höheren Ursache zum Assens geneigt gemacht wird. Nun aber waren die Auktoren des Bibelkanons ganz verschieden disponiert, lebten auch zu verschiedenen Zeiten, und trotzdem stimmen sie völlig überein in Sachen, die nicht aus sich evident sind. Daraus folgt, daß Gott sie belehrt hat; denn dies kann nur Gott. Wenn schon die Schüler der Philosophen oft von ihren Lehrern abweichen, z. B. Aristoteles von Plato, oder Schüler desselben Lehrers oft ganz Verschiedenes lehren, z. B. Aristipp und Antisthenes, die doch beide Sokratiker waren, so hätten gewiß auch die späteren Hagiographen anders geschrieben als die früheren, wenn sie nicht ein und denselben Lehrmeister gehabt hätten, nämlich Gott, der über ihrer Erkenntnis stand und ihren Geist geneigt machte zum Erkennen und Niederschreiben der nämlichen Wahrheiten, obgleich dieselben nicht aus sich evident sind (n. 4, 77 s.). — Ferner: Die Hagiographen sind verlässige Auktoritäten, hatten keinen Grund, uns zu täuschen, zumal sie vielfach Ehre und Reichtum verschmähten und teilweise für ihre Lehre das größte Ungemach erdulden mußten. Wie hätten sie also schreiben können, daß Gott durch sie gesprochen habe, wenn dies nicht der Fall gewesen wäre? Wie wären auch ihre Schriften nach ihnen betitelt und als echt angesehen worden, wenn sie nicht wirklich echt wären

(n. 5, 82 s.)? — Die heiligen Schriften sind auf uns gekommen, weil die Juden und Christen so große Sorgfalt auf sie verwendeten und eifrigst bedacht waren, keine unechte Schrift als echt anzusehen und zu überliefern, zumal es sich um so wichtige Wahrheiten für das Seelenheil handelte (n. 6, 84 s.). — Die Vernunftgemäßheit des Schriftinhaltes: Was ist vernunftgemäßer, als Gott, das letzte Ziel, über alles zu lieben und den Nächsten wie uns selbst? Aus diesen zwei Wahrheiten folgen wie aus zwei praktischen Prinzipien die anderen praktischen Wahrheiten, die in der Schrift enthalten sind. All diese sind der Vernunft angemessen; sie sind ja gleichsam nur eine Auslegung des Naturgesetzes, das nach dem Apostel in unsere Herzen geschrieben ist. Auch glauben wir betreffs Gottes nichts, was eine Unvollkommenheit enthielte. Im Gegenteil: alles, was wir glauben, bezeugt mehr die Vollkommenheit Gottes als die gegenteiligen Lehren, z. B. hinsichtlich der Trinität und Inkarnation. Wir glauben nichts, was in sich unglaublich wäre, weil es dann, wie Augustin sagt, unmöglich wäre, daß die Welt solches glaubt (n. 7, 87). — Die Unvernünftigkeit der entgegenstehenden Irrlehren: Welche Gründe können die Heiden anführen für die Verehrung ihrer Götzenbilder, in denen doch keine Gottheit wohnt, wie zur Genüge die Philosophen zeigen? Was können die Sarazenen, die Schüler Mohammeds, diese ganz gemeinen Schweine, für ihre Schriften anführen? Sie erwarten ja eine Glückseligkeit, die auch den Schweinen zukommt, nämlich Essen und geschlechtlichen Umgang. Der Philosoph Avicenna, einer aus ihrer Sekte, hat deshalb auch eine höhere Glückseligkeit erhofft. Was sollen die Juden für ihre Schriften anführen, da sie das Neue Testament verwerfen, das doch im Alten Testamente verheißen ist? Wie geschmacklos sind ihre Zeremonien ohne Christus! Daß Christus erschienen und daß somit das von ihm herkommende neue Gesetz authentisch und deshalb anzunehmen sei, beweisen ja die alten Propheten der Juden, z. B. Gen. 49: Das Zepter wird nicht von Juda weichen usw., oder Daniel 9: Wenn der Heilige kommt usw. Wie können die Manichäer,

diese Esel, von einem ersten Bösen fabeln, da sie selbst zwar nicht die ersten, aber doch recht böse sind? Sehen sie nicht, daß alles Sein als Sein gut ist? Konnten sie nicht aus dem Neuen Testament erkennen, daß das Alte Testament echt und approbiert ist? Was sollen die anderen Häretiker sagen, die, wie Augustin erörtert, irgendein Schriftwort falsch verstehen? Gegen sie gilt der bekannte Ausspruch Augustins: Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn ich nicht der katholischen Kirche glauben würde. Deshalb ist es unvernünftig, ein Stück vom Kanon anzunehmen, andere Stücke nicht; mit der katholischen Kirche, der ich glaube, nehme ich den Kanon an; deshalb muß ich aber auch in gleicher Weise den ganzen Kanon annehmen. Zudem enthalten die Schriften der Philosophen manches Unvernünftige, wie Aristoteles zeigt; aber auch bei ihm selbst findet sich Irrationales (n. 8, 87 s.). — Die feste Dauer der Kirche, feste Dauer in ihrem Haupte, im apostolischen Stuhl, in der fortwährenden Succession der Bischöfe, in den Konzilien, dann auch die Festigkeit in den Gliedern, wie Augustin sagt: Wie konnte sich eine so große Menge, die doch an sich zur Sünde geneigt ist, zu einem Gesetze zusammenscharen, das doch Fleisch und Blut ganz entgegengesetzt ist, wenn nicht Gott mitwirkte? Dagegen spricht auch nicht der Fortbestand der Juden und das lange Bestehen der Mohammedaner; letztere entstanden erst 600 Jahre nach Christus, sind zur Zeit sehr geschwächt; auch soll unter ihnen eine Prophetie sein, laut der sie bald ein Ende nehmen werden (n. 9, 91 s.). — Endlich der Wunderbeweis: Gott kann kein falscher Zeuge sein. Wenn nun Gott von einem Verkünder der Hl. Schrift angerufen wird, er solle zeigen, daß diese Lehre wahr sei, und wenn dann Gott ein nur ihm selbst eigenes Werk tut, nämlich ein Wunder wirkt, so hat er damit bezeugt, daß jene Lehre wahr sei, wie Richard von St. Viktor[1] sagt: „Herr, wenn es ein Irrtum ist, dann sind wir durch dich getäuscht worden; denn diese Lehren sind durch so große Zeichen bestätigt

[1] De Trinitate, l. 1, cap. 2 (Migne P. L. tom. 196, 891).

worden, die doch nur von dir herkommen können." Man kann zwar sagen, es seien keine Wunder geschehen, oder sie beweisen keine Wahrheit, da auch der Antichrist Wunder tun wird. Dagegen kann zunächst mit Augustin gesagt werden: „Wenn sie nicht glauben, daß jene Wunder geschehen sind, so genügt uns doch das große Wunder, daß bereits die ganze Welt ohne Wunder gläubig wurde."[1] Scotus fährt fort: „Merke wohl dieses Kapitel; denn wenn man sagt, alles, was wir glauben, sei nicht glaubwürdig, so ist es, wie Augustin fernerhin bemerkt, nicht weniger unglaubwürdig, daß unberühmte, schwächliche, unerfahrene, an Zahl wenige Leute (die Apostel) eine in sich so unglaubliche Sache, nämlich das Evangelium, der Welt und zwar auch den Gelehrten so wirksam verkünden konnten, daß die Welt es glaubte, wenn nicht durch sie Wunder geschahen, wodurch die Welt veranlaßt wurde zu glauben. Was ist nämlich unglaublicher, als daß wenige, unwissende und arme Lehrer sehr viele Mächtige und Weise zu einem Gesetze bekehren konnten, das Fleisch und Blut entgegen ist?" Dies zeigt sich speziell an vielen Weisen, die sich wie Paulus, Augustin usw. zuerst gegen den Glauben auflehnten, späterhin aber Christen und Lehrer der Völker wurden. — Hierauf handelt Scotus vom Unterschied der Wunder des Teufels und der Magier gegenüber den echten Wundern; weil die Wunder ein Zeugnis für die Wahrheit sind, kann Gott den Dämonen nicht erlauben, wirkliche Wunder zu tun, da er sonst nicht vollkommen wahrhaft wäre. Speziell die Verzückung des heiligen Paulus und die Vorhersagung der zukünftig freien Ereignisse sind Wunder, die keine Täuschung zulassen (n. 10—11, 94 ss.). — Zuletzt wird das Zeugnis des Josephus Flavius und der Sibylla über Christus angeführt. Es wird darauf hingewiesen, daß die Katholiken auch von den Häretikern als Katholiken bezeichnet werden. Dann wird noch das Zeugnis des christlichen Martyriums als Beweis für die Wahrheit des Christentums und damit zugleich als Beweis für die Göttlichkeit der Hl. Schrift erwähnt (n. 13, 99 s.).

[1] De civit. Dei, l. 22, cap 5; (Migne P. L. tom. 41, 756 s.).

Auf das Wunder und seine Beweiskraft für den Glauben kommt Scotus auch sonst noch wiederholt zu sprechen. Wunder sind möglich und ganz evidente Zeugen für den Glauben.[1]

Ebenso kommt schon Scotus auf die moralische Notwendigkeit der Offenbarung der natürlich erkennbaren Wahrheiten zu sprechen. Es ist nützlich, auch dasjenige auf dem Wege der Auktorität der Gesamtheit mitzuteilen, was wie die Einheit Gottes an sich bewiesen werden kann, und zwar wegen der Nachlässigkeit der großen Menge betreffs Erforschung der Wahrheit, wegen der Ohnmacht des Verstandes, und weil die Erforscher der Wahrheit bei ihren Beweisen den Wahrheiten viel Falsches beimischen. Zudem könnten Einfältige, die solchen Demonstrationen folgen, leicht an der Wahrheit dessen, dem sie zustimmen sollen, zweifeln. Deshalb ist der Weg durch die Auktorität sicherer und leichter und gewährt eine Auktorität, die verlässig ist, da sie nicht täuschen oder getäuscht werden kann.[2] — Um so mehr ist die Offenbarung der eigentlichen Glaubenswahrheiten notwendig, sofern der Mensch zu einem übernatürlichen Ziele bestimmt ist.[3]

2. Nach Scotus setzt die Theologie oder Glaubenswissenschaft die Philosophie oder die Wissenschaft von den natürlichen Dingen mehr oder minder voraus, baut sich auf ihr auf.

Dies erhellt schon zur Genüge aus den vorstehenden Thesen und Erörterungen, worin wir sehen, daß Scotus großes Gewicht legt auf den Nachweis des Nichtwiderspruches und der Harmonie zwischen Glauben und Wissen. Dasselbe wird sich ergeben aus dem folgenden, speziell auch aus der fünften Thesis dieses Kapitels, in welcher wir unter anderem zeigen werden, daß Scotus die Philosophie und speziell die Metaphysik durchaus nicht geringschätzt. Es könnten leicht viele einzelne Argumente dafür erbracht werden, daß er

[1] Cfr. Rep. l. 4, dist. 3, qu. 4, n. 6 (tom. 23, 590 a); l. c. dist. 10, qu. 3, n. 30 (tom. 24, 60 a). — Ox. l. 2, dist. 3, qu. 4, n. 4 (tom. 12, 93 b).

[2] Ox. l. 1, dist. 2, qu. 3, n. 7 (tom. 8, 499 a).

[3] Cfr. Ox. prolog. qu. 1 (tom. 8, 9 ss.).

das philosophische Wissen als Grundlage für das gesamte Glaubenswissen betrachtet. Es sei nur darauf hingewiesen, daß er ausdrücklich sagt, zur Theologie gehöre die Kenntnis aller theoretischen und praktischen Prinzipien, welche unsere Vernunft aus sich selbst erkennen kann.[1]

3. Scotus ist bestrebt, möglichst weit und tief in das Verständnis der einzelnen Glaubenswahrheiten, auch in das der Mysterien, einzudringen, dieselben möglichst der natürlichen Kenntnis zugänglich zu machen.

Er betont zwar nicht selten, daß die göttlichen Geheimnisse, z. B. das der Prädestination, für uns unergründlich bleiben, oder daß jede Erkenntnis und Schlußfolgerung, die aus den Glaubenswahrheiten gewonnen wird, dunkel und rätselhaft ist.[2] Damit will er aber nur sagen, daß wir hierüber kein volles oder evidentes Wissen haben können. Er sagt vielmehr, daß diese Wahrheiten von uns auch einigermaßen natürlicherweise erkannt werden können, wenn auch nicht evident. So lesen wir z. B.: Die Glaubenswahrheiten können alle von uns in natürlicher Weise genommen und erkannt werden nach den allgemeinen Begriffen des Seins, des Wahren usw. Wir können nämlich die Wahrheit: Gott ist einer und drei, erkennen, indem wir Gott und drei nach den allgemeinen Begriffen auffassen. Aber den Satz: Gott ist drei in den Personen und einer in der Wesenheit, werden wir nie evident erkennen.[3] Namentlich in Collat. 10 (tom. 5, 183 ss.) heißt es wiederholt, daß das Geheimnis der Trinität in gewisser Hinsicht natürlich erklärbar sei. Diese Kollation beginnt mit den Worten: Durch die natürliche Vernunft erkennen wir, daß Gott eine erkennende und wollende Natur ist. Daraus erkennen wir aber auch, daß er in seinem Erkennen sich zu sich selbst zurückwendet, sich selbst ausspricht oder ausdrückt. Somit ist Gott ein dicens; wo aber ein dicens ist, ist auch etwas, was dicitur. Weil aber beides einander gegenübersteht, ergibt sich daraus ein Personen-

[1] Ox. l. 1, dist. 3, qu. 4, n. 23 (tom. 9, 191 b).

[2] Cfr. Ox. l. 1, dist. 41, n. 13 (tom. 10, 699 a); l. 3, dist. 24, n. 1 (tom. 15, 35 b).

[3] Ox. l. 3, dist. 23, n. 9 (tom. 15, 15 b).

unterschied. Ebenso verhält es sich mit dem göttlichen Sich-selbst-Wollen. Also können wir in Gott die Dreiheit der Personen auf natürliche Weise erkennen. — Ähnliches lesen wir noch an manchen anderen Stellen. Deshalb hat man sogar gesagt, daß nach Scotus die Trinität auf natürliche Weise demonstrierbar sei. Indes dies liegt ihm fern. In der genannten Kollation will Scotus nach dem Kontexte nur erklären, daß zur Erkenntnis der Glaubenswahrheiten noch nicht der Habitus des eingegossenen Glaubens notwendig sei. Nachdem einmal diese Wahrheiten geoffenbart sind, kann jedermann, der die gehörige Fähigkeit zum Verständnis der Hl. Schrift hat, selbst Juden und Heiden, aus bloßen Naturkräften ohne das eingegossene übernatürliche Licht des Glaubens diese Wahrheiten aus der Hl. Schrift herauslesen und somit erkennen. Deshalb heißt es an unserer Stelle (n. 1, 184 a) weiter: Ergo sine infuso lumine naturaliter cognoscere possumus in Deo Trinitatem personarum. Diesen Gedanken spricht Scotus öfters aus.[1] Anderswo hingegen wird wiederum ausdrücklich erklärt, daß ein übernatürliches Objekt z. B. die Trinität, nicht durch die natürliche Unvollkommenheit der Kreatur erkannt werden könne, weil es sonst nicht mehr übernatürlich wäre; die Trinität kann von uns weder demonstratione quia, d. h. aposteriorisch, noch demonstratione propter quid, d. h. apriorisch, erkannt werden.[2] Aus bloßen Naturkräften kann der Mensch nur erkennen, daß ein höchstes Gut ist, nicht aber daß Gott dreipersönlich ist.[3]

In ähnlicher Weise könnten noch leicht Hunderte von anderen Stellen vorgeführt werden, die versuchen, das Trinitätsdogma uns einigermaßen faßbar und verständlich zu machen. Diesem Bestreben dient ja fast das ganze erste Buch der Sentenzenkommentare in vielen und langen Quästionen. Die positive Theologie oder der Nachweis der einzelnen Glaubenslehren aus den Offenbarungsquellen ist bei Scotus meistens sehr kurz, die spekulative Theologie

---

[1] Namentlich in Ox. l. 3, dist. 23 (tom. 15, 5 ss.).

[2] Quodlib. qu. 14, n. 1 und 9 (tom. 26, 2 a, 14 s.).

[3] Ox. l. 1, dist. 1, qu. 2, n. 2 (tom. 8, 316 b).

hingegen macht fast den ganzen Inhalt seiner Werke aus. Gerade diese endlosen Abhandlungen mit ihren vielen dunkeln Partien, zahlreichen Unterscheidungen und unzähligen Abschweifungen auf logische und metaphysische Fragen sind es ja, die das Studium des Scotus so schwer, ja nicht selten unerfreulich machen. Würde es Scotus nur um das gläubige Hinnehmen der Glaubenslehren oder allenfalls noch um ihren Nachweis aus den Offenbarungsquellen zu tun sein, so würde er nicht bei all denjenigen Wahrheiten, die wie Inkarnation, Erlösung, Gnade usw. auch vom freien Willen Gottes abhängen, ausführlich erörtern, daß dieselben de potentia absoluta oder in einer anderen Weltordnung nicht absolut nötig wären oder auch anders sein könnten usw. Scotus schreckt vor keiner Schwierigkeit zurück, behandelt auch noch solche Themata, die anderen Theologen zu „spitzfindig" sind. So tadelt er Gottfried von Fontaines, weil derselbe die Frage, ob zwischen Sohn und Hl. Geist noch ein realer Unterschied wäre, wenn der Hl. Geist nicht auch vom Sohne ausginge, für unzulässig erklärte; die Behauptung Gottfrieds sei bloß eine fuga quaestionis, übergehe die Frage, worin eigentlich das Sohn und Hl. Geist real unterscheidende Prinzip liege.[1]

4. Die natürliche Erkenntnis kann aus den übernatürlichen Offenbarungswahrheiten auf natürliche Weise manche weitere Konklusionen ziehen.

So lesen wir:[2] Wie es auf spekulativem (theoretischem) Gebiete manche übernatürlichen Wahrheiten gibt, zu deren Erkenntnis unser Intellekt auf natürliche Weise nicht gelangen kann, z. B. daß Gott dreipersönlich ist, so gibt es auch solche auf praktischem Gebiete, z. B. daß man alles wegen Gott verlassen müsse oder daß man aus Liebe zu Gott kein Weib erkennen wolle. Aus diesen auf übernatürliche Weise erkannten Wahrheiten können dann mit dem natürlichen Lichte der Vernunft spekulative oder praktische Schlußfolgerungen gezogen werden. — Wie sehr dies Scotus tut, zeigt ein auch nur oberflächlicher Blick auf seine Distinktionen

[1] Ox. l. 1, dist. 11, qu. 2, n. 1—2 (tom. 9, 836).
[2] Rep. l. 4, dist. 14, qu. 3, n. 6 (tom. 24, 217 b).



und Quästionen. Hat er nicht auf solchem Wege die Überzeugung gewonnen, daß die seligste Jungfrau Maria von der Erbsünde frei blieb?[1] Durch Spekulation gelangte er namentlich in der Engellehre zu einer Reihe neuer Resultate, zu neuen theologischen Sätzen, z. B. zu der Ansicht, daß ein Engel zugleich an mehreren Orten oder daß mehrere Engel gleichzeitig an dem nämlichen Orte sein können.[2] — Aus Glaubenswahrheiten leitet unser Scholastiker auch manche philosophischen Aufstellungen ab. So beweist er aus der Inkarnation und Eucharistie den Satz, daß die Relation nicht identisch ist mit ihrem Fundament.[3] Ebenso nimmt er aus beiden Geheimnissen Argumente für seine Behauptung, daß der Mensch abgesehen von der vernünftigen Seele noch eine forma corporeitatis habe.[4] Auf die Trennung von Substanz und Accidens im heiligsten Sakrament zeigt er hin, um zu beweisen, daß kraft göttlicher Allmacht Materie und Form voneinander getrennt existieren können.[5] Als Analogon für die Art und Weise der räumlichen Existenz der so getrennt seienden Materie wird auf die definitive Gegenwart des Engels im Raum hingewiesen.[6] Daß nicht, wie Thomas will, die Quiddität der materiellen Dinge, sondern das Sein überhaupt Objekt oder adäquates Objekt unseres Verstandes ist, begründet Scotus öfters mit der Anschauung Gottes seitens der Seligen im Himmel.[7] Als Argument dafür, daß das Einzelne (nicht bloß das Allgemeine) auch für uns Menschen an sich erkennbar sei, wird angegeben, daß auch Gott und die Engel das Einzelne als solches erkennen.[8] — Anderseits werden manchmal auch philosophische Thesen aus theologischen Gründen zurück-

[1] Ox. l. 3, dist. 3, qu. 1 (tom. 14, 159 ss.).

[2] Ox. l. 2, dist. 2, qu. 7 et 8 (tom. 11, 369 ss., 376 ss.).

[3] Ox. l. 2, dist. 1, qu. 4, n. 6 (tom. 11, 99 b).

[4] Ox. l. 4, dist. 11, qu. 3, n. 29 ss. (tom. 17, 398 s.).

[5] De rerum principio, qu. 8, art. 6, n. 44 (tom. 4, 390 a). — Ox. l. 2, dist. 12, qu. 2, n. 9 (tom. 12, 604 b).

[6] Ox. l. 2, dist. 12, qu. 2, n. 5 (tom. 12, 577 b).

[7] Z. B. De anima, qu. 19, n. 2 (tom. 3, 599 b) et alibi saepius.

[8] De anima, qu. 22, n. 4 (tom. 3, 629 b). — Cfr. De rer. princ. qu. 13, n. 33 (tom. 4, 514 b).

gewiesen. So widerlegt Scotus die Behauptung Gottfrieds von Fontaines, daß die allgemeine Natur, z. B. der Begriff „Mensch“, an sich schon individuell sei, aber trotzdem vermittelst der Quantität in einer Mehrheit von Individuen existieren könne, mit dem Hinweis auf die Trinität und die Eucharistie: Diese Ansicht ist unmöglich, weil sich aus ihr Ungereimtheiten ergeben in der Theologie, Metaphysik und Naturwissenschaft usw.[1]

5. Scotus verlangt von den gebildeten Christen ein höheres religiöses Wissen als von den ungebildeten. Er lehrt auch einen objektiven Fortschritt im Glauben, d. h. eine allmähliche Entwicklung und tiefere Erfassung des Geoffenbarten und zwar auch auf Grund der Forschungen der spekulativen Theologie.

So lesen wir:[2] Einiges gehört so einfachhin explicite zur Substanz des Glaubens, daß alle, wie einfältig sie auch sein mögen, gehalten sind, dasselbe zu wissen und zu glauben, z. B. daß Gott dreipersönlich ist, litt und starb. Dann gibt es anderes, welches zu wissen nicht alle gehalten sind, sondern nur die in der Kirche Höhergestellten (maiores in ecclesia), z. B. daß der Sohn dem Vater gleich, von ihm erzeugt ist, und noch vieles andere. Wieder anderes ist nicht explicite zu glauben; dazu gehört dasjenige, was aus den Glaubensartikeln folgt, aber nicht selbst Glaubensartikel ist noch durch die Kirche verkündet wird. Dies müssen auch die Höhergestellten nicht wissen. Nachdem aber von der Kirche erklärt worden ist, daß es zur Substanz und Wahrheit des Glaubens gehöre, kann es ohne Irrtum nicht mehr hartnäckig geleugnet werden. Deshalb ist auch der Abt Joachim nicht der Häresie zu beschuldigen, weil er die von ihm verfaßten Bücher dem Urteil und der Korrektion der Kirche anheimstellte. Auch zur Zeit des heiligen Cyprian war es noch nicht durch die Kirche erklärt, ob die Bösen (Ketzer) taufen könnten oder nicht. Der heilige Augustin hatte über die Gültigkeit der Ketzertaufe viel gegen die häretischen Donatisten zu kämpfen; zu seiner Zeit war aber

[1] Ox. l. 2, dist. 3, qu. 6, n. 5 (tom. 12, 130 a).
[2] Rep. l. 4, dist. 5, qu. 3, n. 5 (tom. 23, 618).



die Gültigkeit der Ketzertaufe von der Kirche bereits erklärt; deshalb wäre Augustin Häretiker gewesen, wenn er im Gegensatz zum Urteil der Kirche die gegenteilige Lehre hartnäckig festgehalten hätte. Cyprian hingegen konnte noch kein Häretiker sein. — Zu dieser kirchlichen Lehrentwicklung wirken aber auch die Theologen mit durch ihre Untersuchungen über die von der Kirche vorgetragenen Glaubenswahrheiten. Scotus schreibt nämlich:[1] Zur Zeit des heiligen Ambrosius scheinen dem Vater nicht die drei jetzt üblichen Notionen zugeschrieben worden zu sein, weil Ambrosius den Vater nicht „ingenitus" nennen wollte. Zur Zeit des Anselm scheinen nicht die beiden positiven Notionen dem Vater zugesprochen worden zu sein, weil er den Ausdruck „vis spirativa" nicht gebraucht. Wenn also von Anfang an auch nur drei notionale Proprietäten bekannt waren, nämlich die Paternität, Filiation und Spiration, so sind doch späterhin durch Untersuchung (per investigationem) noch andere Notionen und Proprietäten bekannt geworden, die früher zwar an sich schon da waren, jedoch noch nicht bekannt waren. Und so gaben die späteren Theologen mehr Notionen zu als die früheren; nicht jedoch leugneten die früheren Theologen dieselben, obgleich sie dieselben nicht lehrten. Deshalb scheint es nicht unangemessen zu sein, wenn die späteren Lehrer (Doctores) noch weitere Notionen, allenfalls noch eine sechste, annehmen, wenn sie dieselben nur aus dem, was die früheren lehrten, ableiten können. Es sind eben speziell in der Hl. Schrift viele notwendige Wahrheiten nicht expreß gelehrt, sondern sie sind darin nur virtuell enthalten, ähnlich wie Konklusionen in den Prinzipien; betreffs deren Ergründung war nun die Arbeit der Ausleger und Doktoren nützlich.[2]

---

[1] Ox. l. 1, dist. 28, qu. 2, n. 9 (tom. 10, 401 a).

[2] Ox. prolog. qu. 2, n. 15 (tom. 8, 113 a): Unde multae veritates necessariae non exprimuntur in Scriptura, etsi ibi virtualiter contineantur sicut conclusiones in principiis, circa quarum investigationem utilis fuit labor expositorum et doctorum.

IV. THESIS.

Diejenigen Stellen, die einen scheinbaren Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie enthalten, einer Trennung beider das Wort zu reden scheinen oder eine gewisse Vernachlässigung der Philosophie und spekulativen Theologie bekunden, lehren in Wirklichkeit etwas ganz anderes. Sie sagen speziell nur, daß die katholische Lehre nicht übereinstimmt mit so manchen Behauptungen der heidnisch-arabischen Philosophen.

Erdmann (a. a. O. S. 413) zitiert für seine Behauptung, daß nach Scotus ein Satz zwar für den Philosophen wahr, aber für den Theologen falsch sein könne, Rep. Paris. IV. dist. 43, qu. 3. Schol. 4, 848, d. h. Rep. l. 4, dist. 43, qu. 3. n. 18, nach der neuen Pariser Ausgabe in tom. 24, 519. Diese Stelle geben auch Guttmann (a. a. O. S. 156), Dorner (a. a. O. S. 317) und Schwane (a. a. O. S. 78) an. Betrachten wir nun dieselbe nach dem Kontexte. Scotus behandelt in unserer Quästion die Frage, ob die Natur die causa efficiens der Auferstehung sein kann. Diese Frage verneint er, macht sich aber (n. 1, p. 508 a) den Einwurf: Der Leib hat die natürliche passive Potenz zur Auferstehung; denn Leib und Seele sind von Natur aus zur gegenseitigen Vereinigung und Vervollkommnung geneigt; nun muß aber dieser natürlichen passiven Potenz auch eine natürliche aktive entsprechen, da ja Aristoteles sagt, daß einer jeden passiven Potenz auch eine aktive entspreche; dies wäre aber nicht der Fall, wenn nicht die Natur aus sich die aktive Potenz zur Auferweckung des Leibes hätte. In n. 18, p. 519 gibt nun Scotus die Antwort auf diesen Einwand: Auf diesen Einwand antworten anders die Philosophen, anders die Theologen. Bei den Philosophen ist fürs erste der Satz, daß jeder passiven natürlichen Potenz auch eine aktive entspreche, gar nicht allgemein und einfachhin wahr. Die natürlich vollkommenen Dinge sind fähig, durch äußere Einflüsse eine größere Vollkommenheit zu erhalten, als sie sich selbst geben können. Wenn auch diese höhere Vollkommenheit oft nicht erlangt wird, so ist doch die passive Potenz hierzu nicht

umsonst; es ist ja immerhin eine Auszeichnung für die Dinge, daß sie eine natürliche Fähigkeit zu höherer Vollkommenheit haben, und daß dazu durch ein natürliches Agens eine Disposition gesetzt werden kann. Jedoch ist der genannte Satz wahr bei den Philosophen, sofern man unter aktiver natürlicher Potenz eine solche versteht, die auf natürliche Weise, d. h. naturnotwendig oder aus innerer Nötigung so wirkt, wie sie faktisch wirkt, und nicht anders wirken kann, sei es nun daß diese Potenz geschaffen ist oder nicht. Nach vielen nichtchristlichen Philosophen wirkt ja auch Gott naturnotwendig, nicht frei, geradeso innerlich genötigt wie die von ihm produzierten oder noch zu produzierenden Weltdinge. Bei solcher Annahme ist freilich der Satz wahr, daß jeder passiven Potenz naturnotwendig auch eine notwendig wirkende aktive Potenz entspricht. Bei den Theologen jedoch ist der Satz, daß jeder passiven natürlichen Potenz eine aktive natürliche entspricht, falsch. Denn die höherstehenden Naturwesen können durch die frei wirkende unendliche Macht Gottes auf übernatürliche Weise zu einer viel höheren Vollkommenheit geführt werden, als sie sich selbst natürlicherweise geben können; sie haben dazu nur die sogenannte potentia oboedientiae. Nur wenn man diese frei wirkende göttliche Macht in Betracht zieht, kann man den Satz einräumen, daß jeder natürlichen passiven Potenz eine aktive entspricht.[1]

[1] Et cum probat: cuilibet potentiae passivae correspondet propria potentia activa in natura (2. de Anima), dico, quod aliter huic respondetur secundum Philosophos, et aliter secundum Theologos. Apud Philosophos non esset simpliciter verum, quod cuilibet potentiae passivae naturali correspondeat aliqua potentia activa naturalis, quia entia perfecta in natura ordinantur ad maiorem perfectionem passivam habendam quam in eis possit esse per potentiam activam naturalem. Nec propter hoc est potentia passiva frustra in natura, quia, etsi per agens naturale non possit principaliter ad actum pervenire, potest tamen per ipsum dispositio ad talem actum induci; nec hoc vilificat naturam, sed magis dignificat eam, sicut patet in libro primo, ubi de hac re actum est. Tamen apud Philosophos est propositio vera, accipiendo potentiam activam naturalem pro potentia activa modo naturali agente, sive sit creata sive sit increata, quia secundum eos ita causat Deus naturaliter et necessitate naturali in suo ordine causandi sicut agens creandum. Secundum Theologos illa propositio



Daß die vorstehende Erklärung die richtige ist, ergibt sich auch ganz klar aus der Parallelstelle im größeren Sentenzenkommentar.[1] Auch hier wird bei Erörterung des Themas, ob die Natur aktive Ursache der Auferstehung des Leibes sein kann (n. 1, 65 b), der Einwand erhoben: jeder passiven natürlichen Potenz entspricht eine natürliche aktive, und in Widerlegung desselben heißt es: Es gibt keine geschaffene passive Potenz, der nicht eine aktive in der Natur entspricht, damit nicht die passive umsonst ist. Aber diese aktive Potenz in der Natur wird nach den Philosophen anders bestimmt als nach den Theologen. Wenn man diese aktive Natur als eine geschaffene Natur im strengen Sinne des Wortes nimmt, so entspricht allerdings nicht jeder passiven Potenz eine eigene aktive in der Natur; denn Aristoteles hält fest, daß der Intellekt unmittelbar von Gott eingegossen wird; insofern entspricht nicht jeder beliebigen passiven Potenz eine eigene aktive in der Natur. Wenn man aber unter Natur ein Agens versteht, das mit Naturnotwendigkeit wirkt, dann würde der Philosoph sagen, daß eine aktive Potenz in der Natur ist, weil nach ihm die oberste Ursache

est falsa, quae dicit, quod cuilibet potentiae passivae naturali correspondet potentia activa naturalis, quia maioris perfectionis est natura capax in superioribus entibus quam sit illa, ad quam solum extenditur virtus potentia activa naturalis. Nec tamen illa potentia passiva est frustra, quia aeque potest id a potentia passiva reduci ad actum per agens liberum quam per agens naturale, quia in comparatione ad extra agens liberum est maioris efficaciae et virtutis quam agens naturale, quia est infinitum; non sic agens naturale. Debet igitur sic illa propositio intelligi, quod cuilibet potentiae passivae naturali correspondet aliqua potentia naturalis vel libera reducens ipsam ad actum; et hoc concedo. — Die Stelle aus dem ersten Buche des Sentenzenkommentars, auf welche Scotus hier verweist, ist nach der Randglosse dist. 5, qu. 2, ad 3. Es ist daselbst in beiden Sentenzenkommentaren auch wirklich bemerkt, daß der passiven potentia oboedientialis als aktive die göttliche Potenz entspricht (Ox. tom. 9, 502 b; Rep. tom. 22, 136 b). Jedoch ist wahrscheinlich gemeint Rep. prolog. qu. 2, art. 3, n. 7 (tom. 22, 50 a), wo ebenfalls erklärt wird, daß jeder passiven Potenz nur dann eine aktive entspricht, wenn man die göttliche Macht in Betracht zieht, die den Menschen zu einer größeren, nämlich übernatürlichen Vollkommenheit erheben kann, als der Mensch aus sich selbst fähig ist, und daß dies keine Entwürdigung, sondern eine Erhöhung unserer Natur ist.

[1] Ox. l. 4, dist. 43, qu. 3, n. 23 (tom. 20, 107 b).

mit Naturnotwendigkeit auf ihr Objekt einwirkt. Die Theologen hingegen leugnen, daß in der Natur eine derartige aktive Potenz ist, weil sie lehren, daß die oberste Ursache nicht naturnotwendig, sondern frei auf die Objekte einwirkt. Wenn man also sagt, daß der passiven Potenz eine aktive in der Natur entspricht, so muß man nach ihnen (den Theologen) unter Natur das ganze Sein verstehen. Damit lassen sie ebensowenig als die Philosophen etwas ohne Ursache ins Sein gesetzt werden; denn eine passive Potenz kann zu ihrem Akt auch durch eine ungeschaffene und frei wirkende aktive Ursache hingeführt werden; es muß dies nicht durch eine geschaffene und naturnotwendig wirkende Ursache geschehen. — Damit ist zugleich eine weitere Behauptung Erdmanns erledigt, nämlich daß Philosophen und Theologen ganz verschieden über die potentia activa denken; als Beleg dafür zitiert nämlich Erdmann (S. 413) gerade unsere soeben dargelegte Stelle.

Über das Verhältnis der potentia passiva zur potentia activa in unserem oben angegebenen Sinne handelt Scotus noch öfters. Es sei nur noch eine Stelle aus der rein philosophischen Schrift „De anima“, qu. 15, n. 9 (tom. 3, 557 b) erwähnt: Unser Intellekt ist in natürlicher Potenz und hat natürliches Verlangen nach Erkenntnis von allem Erkennbaren und nach Erreichung der (himmlischen) Glückseligkeit. Nach Augustin jedoch kann er dies aus bloßen Naturkräften nicht erreichen. Somit entspricht nicht jeder passiven natürlichen Potenz eine natürliche aktive, welche die passive effektiv zu ihrem Akt hinführen könnte. Indes es genügt, daß die passive natürliche Potenz diejenige Vollkommenheit überhaupt erlangen kann, zu der sie eine natürliche Potenz oder Fähigkeit hat, ob nun dies von seiten eines natürlichen oder eines übernatürlichen Agens geschieht. So hat der Mensch von seiner Natur aus die Potenz zum (übernatürlichen) Glauben und zur (übernatürlichen) Liebe; jedoch hat er nicht die Potenz, daß er diese nur aus seiner Natur und aus seiner eigenen Kraft haben kann; er kann sie vielmehr nur von Gott erhalten, der die heiligmachende Gnade eingießt. Deshalb schreibt Augustin: Glauben und

Liebe haben können, gehört zur Natur der Gläubigen, beide aber wirklich haben, kommt von der Gnade her.

An dieser letzten Stelle ist augenscheinlich, was Scotus meint. Er will nur sagen, daß der Mensch seiner Natur nach zwar die passive Potenz oder Fähigkeit hat, Übernatürliches in sich aufzunehmen, etwa die himmlische Glückseligkeit, die eingegossenen Tugenden des Glaubens und der Liebe, daß aber nur Gott selbst dieser passiven Potenz in aktiver Weise genugtun kann. Deswegen können die Theologen, die abgesehen von der natürlichen Ordnung der Dinge noch eine übernatürliche annehmen, eine andere Antwort geben als die Philosophen auf die Frage, ob jeder passiven Potenz eine aktive entspricht. Ihre Antwort ist eine bessere, vollkommnere als die der Philosophen, widerspricht ihr aber nicht. Wenn Scotus weiter sagt, daß nach den Philosophen die oberste Ursache naturnotwendig wirkt, so meint er, wie wir bald sehen werden, diejenigen nichtchristlichen Philosophen, die solches behaupteten.

Otto Willmann[1] schreibt: „Er (Scotus) tadelt diejenigen, welche beide Wissenschaften vermengen und es so weder Theologen noch Philosophen recht machen." Dafür zitiert er aus Scotus Ox. l. 2, dist. 3, qu. 7. Unter Verweisung auf diese Stelle sagt bereits Erdmann (a. a. O. S. 412) wörtlich dasselbe; ebenso später Guttmann (a. a. O. S. 157). — In der angegebenen Quästion findet sich allerdings einiges, das von einer Diskordanz zwischen Theologen und Philosophen redet, aber nicht so, wie Erdmann usw. meinen. Von einem Tadel über Vermengung der Theologie mit Philosophie ist gar nicht die Rede, viel eher vom Gegenteil. Scotus wirft die Frage auf, ob mehrere Engel in ein und derselben Spezies sein können (tom. 12, 159 ss.). Diese Frage bejaht er, während Thomas[2] sie verneint. Insofern liegt in unserer Quästion freilich ein Gegensatz mit Thomas vor, aber nicht bezüglich des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie. In n. 1, 159a führt Scotus unter anderen Gegengründen auch folgenden an: Aristoteles sagt,

[1] Geschichte des Idealismus, 2. Bd. 1896, S. 506.

[2] S. th. I, qu. 50, art. 4.



daß bei immateriellen Dingen Wesenheit identisch ist mit ihrem Träger. Der Engel ist nun ohne Materie, somit kann ein Engel von anderen Engeln nur spezifisch unterschieden sein, nicht aber individuell. In n. 6, 166 s. wird nun dieser Scheingrund widerlegt, wobei unter anderem erklärt wird: Ich gebe zu, daß der Philosoph (Aristoteles) meinte, daß bei nicht materiellen Dingen Wesenheit und Träger identisch sind; er glaubte aber auch zugleich, daß alles Immaterielle formell notwendig ist. Was aber formell notwendig ist, hat alles, was es haben kann, notwendig, ist somit ohne Potentialität zu etwas, kann auch nur in einem Individuum existieren. Darin kommen wir mit Aristoteles überein. Wir weichen aber von ihm ab betreffs des Satzes: Eine jede Wesenheit, die ohne Materie ist, ist formell notwendig. Deshalb weichen wir auch von ihm ab in der Konklusion, d. h. in der Behauptung, daß jeder Engel für sich eine eigene Spezies ausmacht und somit nicht mehrere Engel zu einer Spezies gehören können. Es ist vernünftiger für den Theologen, der inbezug auf ein Prinzip vom Philosophen abweicht, auch die Konklusion desselben zu verwerfen, als die Konklusion desselben beizubehalten, aber das Prinzip zu verwerfen. Denn das heißt weder philosophieren noch theologisch denken. Ein solcher Mensch hat ja keinen Grund, der bei dem Philosophen gilt, noch einen solchen, der bei dem Theologen gilt. Auch der Philosoph würde ja die Konklusion nicht zugeben, wenn er nicht das Prinzip zugestehen würde. — Scotus lehrt somit nur, daß es für einen Theologen unvernünftig ist, einerseits den Satz beizubehalten, die Engel seien nur spezifisch verschieden, anderseits dies zu beweisen aus dem Satze, daß bei immateriellen Dingen Wesenheit und Träger identisch sind. Aus diesem Satze schließt ja Aristoteles, daß alle immateriellen Wesen notwendig sind; diesen Satz kann aber ein Theologe nicht zugeben, da nach christlicher Lehre die Engel nicht notwendig sind. Von einem Widerspruch zwischen Theologie und Philosophie ist somit hier gar keine Rede. Ebenso nicht, wenn Scotus in der nämlichen Nummer 6 sagt, der Theologe oder Katholik könne den Satz Avicennas nicht zugeben

daß der höhere Engel den niederen erschafft. — Ähnlich verhält es sich mit den Schlußworten unserer Quästion. Dann ebenso in der Parallelstelle im kleineren Sentenzenkommentar.[1] Ferner in den Worten: Es ist besser, wenn ein Theologe, der im Untersatze vom Philosophen (Aristoteles) abweicht, auch in der Konklusion von ihm abweicht, als wenn er mit ihm in der Konklusion übereinstimmt, die der Philosoph doch nicht festhalten würde, wenn er den Untersatz mit dem Theologen teilen würde.[2] All das spricht eher dafür, daß Scotus auf Harmonie zwischen Philosophie und Theologie wie auch auf spekulative Theologie großes Gewicht legt.

Es gibt aber andere Stellen, die wirklich verächtlich von einer Vermengung der Theologie mit Philosophie reden, die aber weder von Erdmann noch von den ihm Folgenden angeführt werden. Aber auch hier tadelt Scotus nicht den Gebrauch der Philosophie an sich bei der Theologie. So lesen wir in Rep. l. 4, dist. 49, qu. 5, n. 6 (tom. 24, 643a): Tales, qui sic dicunt, miscent Philosophiam cum Theologia. Nach dem Kontexte handelt Scotus darüber, ob Ewigkeit notwendig zum Wesen der Seligkeit gehört. Einige behaupten dies, weil die Form des Himmels die vollkommenste Form unter allen materiellen Formen sei, welche von ihrer Materie jede Privation ausschließt und somit auch die Vergänglichkeit (n. 4, 642a). Diese Argumentation verwirft Scotus (n. 6, 643a), indem er erörtert, es sei eine Fiktion, daß die vollkommenste materielle Form ihr Kompositum ganz inkorruptibel macht; diese Form schließt nur diejenigen Privationen aus, die sich mit ihr nicht vertragen, aber nicht jede Privation überhaupt. Die Form des Himmels hebt nicht alle Privationen der niederen Formen auf, z. B. die des Feuers. Wenn der Himmel all diese Privationen aufheben könnte, müßte er in sich eine unendliche Form sein und aktuell die Vollkommenheit aller anderen Formen in sich einschließen; dann wäre seine

[1] Rep. l. 2, dist. 3, qu. 2, n. 7 (tom. 22, 582a).

[2] Ox. prolog. qu. 4, n. 25 (tom. 8, 251a). Vgl. auch Quodlib. qu. 15, n. 5 (tom. 26, 121).



Privation die Privation von allem anderen. Wer aber derartiges sagt, der vermischt Philosophie mit Theologie, d. h. nach dem Kontexte: er trägt ein in sich falsches Argument der aristotelisch-arabischen Philosophie in die Theologie hinein; um einen Satz der wahren Philosophie handelt es sich hier gar nicht. Dies wird schon in unserer Stelle nahegelegt. In derselben verweist nämlich Scotus zur Widerlegung des Satzes, daß der Himmel wegen seiner vollkommensten materiellen Form total inkorruptibel sei, auf seine Darlegung im zweiten Buch. Daselbst wird aber in dist. 14, qu. 1 in beiden Sentenzenkommentaren das Thema erläutert, ob der Himmel eine einfache Substanz ist, und dabei ist ebenfalls von einem ähnlichen Gegensatz zwischen Philosophen und Theologen die Rede. In Rep. l. c. n. 7 (tom. 23, 51 a) bemerkt Scotus, daß nach der Meinung des Aristoteles und seines Kommentators der Himmel eine einfache Substanz sei. Hingegen sagt er in n. 9, 51 s., daß nach den Theologen der Himmel etwas Zusammengesetztes ist, weil nach Genesis 1, 1 ss. die Materie des Chaos auch den Himmel umfaßt. Ebenso ist nach den Theologen nicht anzunehmen, daß die Materie des Himmels von anderer Beschaffenheit sei als die der niedrigeren Wesen, weil es sonst zwei Chaos gegeben hätte. Trotzdem kann der Theologe zugeben, daß der Himmel noch inkorruptibel sei, insofern er von keiner geschaffenen Macht, sondern nur von Gott selbst alteriert werden kann; die himmlische Materie unterliegt zwar anderen Gesetzen als die irdische, untersteht aber doch ebenfalls Gottes Macht. Insofern liegt auch hier ein gewisser Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie vor, d. h. zwischen damals geltenden philosophischen und theologischen Sätzen, nicht zwischen beiden Wissenschaften an sich. — Das gleiche gilt von der Parallelstelle in Ox. (tom. 12, 642 ss.).

Hier kann auch angeführt werden, was Scotus in Ox. prolog. qu. 1, n. 12 (tom. 8, 22 b) schreibt: „Avicenna vermengte die Lehre seiner Sekte oder die des Mohammed mit Philosophischem." Dies tadelt Scotus; hiermit tadelt er aber noch nicht den Gebrauch der Philosophie in der

Theologie oder spricht von letzterer geringschätzig. Er fügt nämlich hinzu, daß Avicenna auch manches philosophisch Brauchbare und Vernunftgemäße lehrte.[1]

Wie weit Scotus entfernt ist, jede Verbindung zwischen Philosophie und Theologie zu verwerfen, beweisen speziell die Worte, daß die kirchlichen Lehrer Philosophie mit der Hl. Schrift vermischten, daß dies und besonders der Gebrauch der Metaphysik zum Verständnis des Schriftsinnes viel beiträgt.[2]

Erdmann (S. 412) weist als Beleg dafür, daß Scotus Theologie und Philosophie fast bis zur Trennung auseinanderhält, auf Stellen hin, wo es heißt, daß die Ordnung der Dinge, welche der Philosoph für die natürliche nimmt, für den Theologen eine Folge des Sündenfalles sei, oder daß der Philosoph unter der Seligkeit die diesseitige, der Theolog die jenseitige verstehe. Indes auf diese Stellen wollen wir der Kürze halber gar nicht eingehen, weil schon der erste Blick zeigt, daß es sich hier um keinen Gegensatz, um keine Trennung beider Wissenschaften handelt, sondern nur um eine andere, präzisere Auffassung, bezw. um einen anderen Gesichtspunkt von seiten des Theologen.

Ferner schreibt Erdmann (S. 413): „Auch der Gegensatz Philosophi und Catholici begegnet uns oft bei ihm." Erdmann selbst gibt keine Stellen dafür an; es finden sich aber wirklich deren nicht wenige. Aber damit ist noch kein Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie an sich statuiert noch zwischen Philosophie und katholischer Lehre, sondern nur zwischen den damals lebenden Katholiken und den damals in Ansehen stehenden Philosophen, die nicht

[1] Miscuit sectam suam, quae fuit secta Mahometi, philosophicis; et quaedam dixit ut philosophica et ratione probata, alia ut consona suae sectae.

[2] Ox. l. 3, dist. 24, n. 16 (tom. 15, 46 b): Si autem exponit (der Theologe die Hl. Schrift) per alias scientias, ad quod ultimo devenerunt Doctores immiscendo Philosophiam Scripturae Sacrae (quod sine dubio multum valet, et praecipue Metaphysicalia, ut veritas Scripturae de Trinitate et Intelligentiis et abstractis intelligatur), tunc dico, quod conclusio non habet maiorem certitudinem quam altera praemissarum, quae minus certa est etc.



katholisch bezw. nicht zugleich Theologen waren. Scotus will, wie aus vielen Stellen erhärtet werden könnte, nur sagen, daß die Katholiken oder Theologen mit manchen von den aristotelisch-arabischen Philosophen vertretenen Ansichten nicht übereinstimmen. Der Gegensatz zwischen Philosophen und Katholiken oder Theologen besteht hauptsächlich darin, daß nach ersteren Gott auch nach außen hin naturnotwendig wirkt, während er nach letzteren frei wirkt und somit frei schaffen kann. Die Philosophen sind nach dem Kontexte speziell Aristoteles und Avicenna, die bald ausdrücklich erwähnt werden, bald auch nicht.[1] Ebenso bezüglich des Wesens der Intelligenzen (Engel), die nach der Anschauung der alten Philosophen unveränderlich sind, nach den Theologen aber nicht.[2] Dann auch bezüglich der Wunder. Aristoteles meint, daß ein Quantum nicht vermehrt werden kann, ohne daß man von einem zweiten Quantum etwas hinwegnimmt und es dem ersten Quantum hinzufügt. Dies bestreiten die Theologen, da Gottes Macht ein Quantum vermehren kann, ohne ein zweites Quantum zu verkleinern.[3] Ebenso herrscht Meinungsverschiedenheit zwischen Theologen und Philosophen betreffs der Frage, ob zwei Körper gleichzeitig an einem Orte sein können. Die Philosophen bestreiten dies, während es die Theologen auf Grund der Schrift zugeben müssen. Damit ist aber noch nicht gelehrt, daß sich wahre Philosophie und Theologie widersprechen können. Denn Scotus widerlegt die von Philosophen vorgebrachten Gründe und stützt die katholische Lehre mit besseren, die aber ebenfalls der Vernunft entnommen sind.[4]

---

[1] Cfr. Ox. l. 1, dist. 2, qu. 2, n. 15 (tom. 8, 483 s.). — Ox. l. 3 dist. 16, qu. 2, n. 13 (tom. 14, 642 a). — Rep. l. 2, dist. 14, qu. 1, n. 12 ss. (tom. 23, 53 s.). — De rerum principio, qu. 2 (tom. 4, 277 ss.).

[2] Cfr. Ox. l. 1, dist. 8, qu. 5, n. 3 (tom. 9, 739 a). — Rep. l. 1, dist. 8, qu. 3, n. 4 (tom. 22, 154 b). An letzterer Stelle heißt es ausdrücklich: Est controversia inter Theologos et Philosophos . . . Primo inquiretur intentio Philosophorum in hac quaestione, scil. Aristotelis et Avicennae, qui magis sunt famosi inter Philosophos.

[3] Ox. l. 3, dist. 13, qu. 4, n. 3 (tom. 14, 452 a).

[4] Ox. l. 4, dist. 49, qu. 16, n. 4 ss. (tom. 21, 504 ss.).

Bei meinem seitherigen Studium der Werke des Scotus begegneten mir zwei weitere Stellen, die meines Wissens ebenfalls von niemand erwähnt werden, in denen aber gleichfalls ein Widerspruch zwischen Philosophie und Theologie vorzuliegen scheint — es ist nicht ausgeschlossen, daß sich noch andere solche finden lassen. Indes ist auch hier, wie es scheint, der Widerspruch kein wirklicher. In der Schrift über die Meteore heißt es: „Ich sage, es ist unmöglich, daß Gott die Welt unmittelbar regiere. Daraus folgt aber nicht, daß Gott nicht allmächtig ist, weil er das Unmögliche nicht tun kann. Der Satz, daß Gott die niedere Welt unmittelbar lenken und leiten kann mit Ausschluß einer jeden mitwirkenden geschöpflichen Ursache, ist gemäß dem Glauben, wir haben ihn zu glauben."[1] Indes Scotus scheint auch hier nur sagen zu wollen, nach den alten Philosophen sei es unmöglich, daß Gott in der Welt unmittelbar alles allein tun könne, wie wir dies später ausführlich und wiederholt sehen werden bei der Betrachtung der natürlichen Erkennbarkeit der Allmacht Gottes. Aus unserer Stelle selber ergibt sich schon, daß er nicht behaupten wolle, nach dem Glauben könne etwas wahr sein, was die echte und wahre Philosophie oder Vernunft für falsch erklären müsse. Es wird ja hinzugefügt, daß Gott das Unmögliche nicht tun kann; also kann er auch nichts Unmögliches und dadurch eo ipso Falsches offenbaren, und der Glaube kann solches nicht enthalten. — Die andere Stelle findet sich in dem Kommentar zur Physik des Aristoteles und lautet: „Es ist unmöglich, daß das Accidens von seinem Subjekt getrennt werde; denn dasjenige ist unmöglich, was einen Widerspruch mit sich selbst einschließt. Es ist aber ein Widerspruch, daß das Accidens von seinem Subjekt getrennt werde, da es nicht möglich ist, daß Weiß ist, ohne daß ein Subjekt

[1] Meteorolog. l. 1, qu. 3, art. 2, n. 8 (tom. 4, 16 b): Ad secundum dico, quod Deum mundum immediate regere est impossibile, sed non sequitur, quod Deus non sit omnipotens, eo quod non potest impossibile facere . . . Sed secunda conclusio est secundum fidem, quod Deus possit immediate regere et gubernare istum mundum inferiorem circumscripta quacumque concurrente causa secunda; et hoc habemus credere ex fide.



existiert, welches weiß ist." — Hiermit scheint doch gesagt zu sein, daß die katholische Lehre von der Transsubstantiation in der Eucharistie der Vernunft widerspricht. Indes Scotus selbst weist diesen Vorwurf zurück, indem er schreibt: Dieser Satz ist falsch, weil im Altarsakramente die Accidentien ohne Subjekt aktuell existieren. Darauf wird entgegnet: Durch ein solches Wunder wird die Natur des Accidens geändert, somit auch sein Name und seine Definition. Denn dem so getrennten Accidens kommen alle Bedingungen der Substanz zu; es kann nähren, vermehren, aus ihm kann etwas anderes werden, und so wird die Natur des Accidens geändert gerade so, wie wenn die menschliche Natur in die eines Esels verwandelt würde.[1] Scotus hält somit hier in seiner Erklärung des Aristoteles an dessen Definition des Accidens fest, schließt sich dessen Auffassung an, sucht aber zugleich einen Ausgleich mit der Glaubenslehre, indem er darauf hinweist, daß nach dem Dogma dem Accidens allein dasjenige beigelegt wird, was es sonst nur in Verbindung mit der Substanz vermag, und daß somit nach der Kirchenlehre das Accidens anders bestimmt wird. Für unsere Aufgabe genügt es festzustellen, daß auch hier kein Widerspruch zwischen Vernunft und Glauben als zulässig ausgegeben wird. Auf die nähere Anschauung des Scotus über die eucharistische Wandlung haben wir nicht einzugehen. Bemerkt sei nur noch, daß auch in einer anderen Stelle der Physik Scotus die Meinung des Aristoteles mit der Kirchenlehre in Einklang zu bringen bestrebt ist. Bei Untersuchung der Frage, ob etwas aus nichts werden kann, erklärt er ebenfalls mit dem Stagiriten, es sei unmöglich, daß aus nichts etwas werden könne, gibt aber dann weitere Erläuterungen über den Begriff „Werden" und fügt hinzu: Nach dieser Lösung kann die Wahrheit des Glaubens in Übereinstimmung mit der Lehre

---

[1] Physic. l. 1, qu. 7, n. 6 et 11 (tom. 2, 389 a, 390 a): Respondetur quod per tale miraculum mutatur natura accidentis, igitur mutatur nomen et definitio ipsius; nam accidenti sic separato competunt conditiones substantiae, ut quod potest nutrire, augmentare, ex ipso potest effici aliud, et ita de aliis, et ita mutatur natura accidentis ac si natura humana mutaretur in naturam asiniam.



des Aristoteles gebracht werden, indem man einräumt, daß nichts werden (fieri) kann ohne vorliegendes Subjekt, und dies meinte Aristoteles, während hingegen etwas geschaffen werden (creari) kann ohne vorliegendes Subjekt, obgleich es nicht werden (fieri) kann.[1]

Diejenigen Auktoren, welche behaupten, daß nach Scotus ein Satz theologisch wahr, aber philosophisch falsch sein könne, oder daß er die spekulative Theologie usw. vernachlässige, schreiben teilweise auch, daß Scotus auf philosophischem Gebiete einem weitgehenden Skeptizismus huldige, dafür aber um so mehr die theologischen Auktoritäten erhebe. Wie gesehen, meint Schwane, daß nach Scotus etwas für die Philosophie wahr und zugleich für die Theologie falsch sein könne. Derselbe sagt aber auch: „Ihm (Scotus) kommt es vornehmlich auf die demütige Unterwerfung unter die Auktorität Gottes und der Kirche an" (S. 78). Ebenso spricht er von einer Tendenz des Scotismus, die Metaphysik zu untergraben und die spekulative Theologie in Zweifel aufzulösen, da Scotus „bei der Untersuchung vieler metaphysischer Fragen mit einem Appell an den Glauben zu schließen pflegt" (S. 145). Ähnlich andere Schriftsteller. Gegen derartige Behauptungen sei die folgende Thesis aufgestellt.

V. THESIS.

Es ist falsch, daß es Scotus vornehmlich auf die demütige Unterwerfung unter die Auktorität Gottes und der Kirche ankomme, oder daß er von vornherein die Tendenz habe, die natürliche Erkenntnis zugunsten der übernatürlichen zu schmälern und die spekulative Theologie in Zweifel aufzulösen. Scotus glaubt nur, daß manche philosophische oder theologische Beweise anderer Gelehrten nicht genügend oder stringent sind; an deren Stelle bringt er andere Beweise vor und sieht auf philosophischem wie auch auf theologischem Gebiete manche Sätze als beweisbar an, die von anderen Philosophen und Theologen als nicht beweisbar gelten.

[1] Physic. l. 1, qu. 17, n. 13 (tom. 2, 452 b).

Gewiß betont Scotus oft und nachdrücklich die Auktorität der Hl. Schrift, Kirche und der heiligen Väter, welch letztere er gewöhnlich mit dem Worte „Sancti“ anführt. Dies braucht nicht näher bewiesen zu werden, weil es kaum jemand leugnet.[1] In dieser Unterwerfung unter die Offenbarung und das kirchliche Lehramt liegt aber sicherlich keine Schande, sondern viel eher ein Zeichen für den echt christlichen Sinn des Doctor subtilis, der als ein durch und durch kritischer und spekulativer Geist, als ein für seine Zeit guter Kenner der griechischen, jüdischen und arabischen Philosophie, als großer Freund mathematischer und naturwissenschaftlicher Studien leicht verleitet werden konnte, wie Abälard umgekehrt die Vernunfterkenntnis über die des Glaubens zu stellen. Daß er aber die theologische, übernatürliche Erkenntnis nicht einseitig zum Nachteil der philosophischen oder natürlichen erhebt, ist bereits im vorstehenden hinreichend angedeutet worden, ergibt sich aber noch klarer aus den folgenden Erörterungen.

1. Scotus legt hohen Wert auf natürliches Erkennen.

a) Er betont nachdrücklich die eigene Verstandestätigkeit oder das Selbsterkennen des Menschen. Die Lehre des Averroes, daß alle Menschen einen gemeinsamen Intellekt haben, ist ein ganz gemeiner und überaus irrationaler Irrtum, der die menschliche Natur entwürdigt.[2] Auch gibt es keine angeborenen Ideen, die Seele ist vielmehr an sich von Natur aus gleichsam eine leere Tafel, die erst vom Menschen selbst vermittelst der Sinneserkenntnis beschrieben wird.[3] Dagegen wird in einer eigenen Quästion ausdrücklich und weitläufig gegen Heinrich von Gent erläutert, daß der Mensch hier im Diesseits durch rein natürliche Kräfte ohne spezielle Erleuchtung vermittelst eines ungeschaffenen Lichtes Wahrheiten sicher und verlässig erkennen könne. Zur Erkenntnis der rein natürlichen Wahrheiten ist solche höhere

---

[1] Vgl. Seeberg, a. a. O. S. 118 ff.

[2] Rep. l. 4, dist. 43, qu. 2, n. 6 (tom. 24, 490 b).

[3] Quaest. super Metaphysic. l. 2, qu. 1, n. 1—2 (tom. 7, 96). — Ox. l. 1, dist. 3, qu. 6, n. 30 (tom. 9, 303) und sonst öfters.

Erleuchtung nicht nötig, da sonst jedes rein natürliche Erkennen überhaupt unmöglich wäre.[1]

b) Ebenso das Selbsterkennen der anima separata und der Engel. Scotus verwirft mit scharfen Worten die Meinung des heiligen Thomas, daß die vom Leibe abgeschiedene Seele nicht erkenne durch Formen oder Spezies, die von den Dingen selbst entnommen sind, sondern nur durch solche, die ihr wie den Engeln von Gott eingeflößt sind. Er nennt diese Lehre eine Entwürdigung der Natur der intellektiven Seele.[2] Thomas weist bei Begründung seiner Ansicht unter anderem darauf hin, daß bereits im Diesseits die Seele im Schlafe oder in der Ekstase von den höheren Geistern eher und leichter Offenbarungen und Erleuchtungen erhalte, weil sie in diesem Zustande von den Einflüssen des Körpers und der Sinne weniger berührt wird.[3] Zu einer derartigen Argumentation bemerkt nun Scotus (n. 10, 303 a): Nicht deshalb wird im Schlafe Wahres geoffenbart, weil die Seele vom Körper mehr befreit ist; denn sonst müßten um so mehr derartige Erleuchtungen stattfinden, je tiefer der Schlaf ist; dies ist aber ganz falsch, Träume kommen nicht vor bei ganz tiefem Schlafe, sondern bei leichtem. Zudem müßten dann Epileptiker regelmäßig durch Vermittlung der genannten Geister Wahrheiten erkennen. Diese Ansicht stimmt überein mit der Meinung Mohammeds, der epileptisch war und, um seinen Zustand zu verbergen, so oft er zu Boden fiel, vorgab, ein Engel spreche mit ihm. Wir Christen geben zwar zu, daß jemand im Schlafe oder in der Ekstase Wahrheiten erkennen kann, aber nicht weil er tief schläft, sondern weil ihm Gott Offenbarungen zuteil werden läßt. Dazu ist aber nicht der Schlaf

[1] Ox. l. 1, dist. 3, qu. 4 (tom. 9, 162 ss.). — Henric. Gandav. Summa quaestion. ordin. tom. prior. art. 1, qu. 2, (Parisiis 1520 fol. 3 b ss.).

[2] Thomas, S. th. I. qu. 89. — Scotus, Ox. l. 4, dist. 45, qu. 2, n. 5 (tom. 20, 282).

[3] Comment. in Sentent. l. 4, dist. 50, qu. 1, art. 1, in corp.: Et ideo etiam in hac vita, quanto anima magis a corpore abstrahitur, tanto magis a substantiis spiritualibus influxum cognitionis recipit; et inde est, quod quaedam occulta cognoscunt in dormiendo et in excessu mentis, quando anima a corporis sensibus abstrahitur.

nötig. Gott benutzt den Schlaf nur, weil dann die Seele weniger zerstreut und somit für die Aufnahme göttlicher Offenbarungen mehr disponiert ist. Es ist an sich ein größeres Wunder, wenn im Schlafe Wahrheiten mitgeteilt werden, als wenn dies im Wachen geschieht; denn es ist naturgemäß, daß der Mensch im wachen Zustande den Gebrauch der Vernunft hat, im Schlafe aber nicht. — Selbst im Himmel hört die natürliche Weise unseres Erkennens nicht auf; der Selige ist noch mehr an die wahren allgemeinen Vernunftaussprüche gebunden als der Erdenpilger.[1]

Ebenso verhält es sich mit der Erkenntnis der Engel. Wenn man auch zugeben kann, daß der Engel von Gott höherer Erleuchtung gewürdigt wird und auch durch anerschaffene Spezies erkennt, so wäre es doch eine Erniedrigung der so hohen Natur des Engels, zu behaupten, daß derselbe aus sich selbst keine rein natürliche Erkenntnis erlangen kann inbezug auf sich selbst, Körperwelt, andere Engel, Gott usw.[2]

c) Scotus will den Umfang der uns erreichbaren Erkenntnisobjekte eher erweitern als einschränken. Ein jeder Intellekt, also auch der menschliche, hat als Erkenntnisobjekt an sich das ganze Sein.[3] Wie jeder Wille an sich jedes Willensobjekt zu wollen vermag, so kann jeder Intellekt jedes beliebige Erkenntnisobjekt erkennen.[4] Weil ein jeder Intellekt als Objekt das ganze Sein hat, findet er seine Beruhigung nicht in jedem beliebigen Sein, sondern nur in dem besten. Verstand und Wille finden ihre Ruhe nur da, wo ihr Objekt seine höchste Vollkommenheit hat, d. h. nur im Unendlichen.[5] Deshalb vermag auch der Mensch an sich aus bloßen Naturkräften Gott unmittelbar

[1] Ox. l. 4, dist. 45, qu. 3, n. 22 (tom. 20, 371 a): Ratio communis magis ligat Beatum quam viatorem.

[2] Ox. l. 2, dist. 3, qu. 11, n. 8 ss. (tom. 12, 275 ss.) — dist. 11, qu. 2, n. 29 ss. (tom. 12, 503 ss.).

[3] Ox. l. 1, dist. 2, qu. 2, n. 24 (tom. 8, 460 a); l. 2, dist. 3, qu. 8, n. 16 (tom. 12, 199 b).

[4] Ox. l. 3, dist. 32, n. 2 (tom. 15, 426 b).

[5] Ox. l. 4, dist. 49, qu. 8, n. 7; dist. 50, qu. 6, n. 5 (tom. 21, 315 a, 555 a). — Quodlib. qu. 6, n. 9 (tom. 25, 244 b).

zu schauen, sofern Gott sich ihm unmittelbar offenbart, wenigstens insofern das Erkennen rein passives Rezipieren ist.[1]

d) Unser Scholastiker ist kein Verächter der Naturwissenschaften, viel eher das Gegenteil. Er nennt die Naturwissenschaft eine scientia vera.[2] Selbst mitten unter theologischen Abhandlungen finden sich nicht selten lange Erörterungen über Mathematik, Optik, Astronomie. So begegnet uns mitten in der Engellehre bei der Untersuchung über die Bewegung der Engel im Raume eine lange geometrische Erörterung mit mehreren Figuren.[3] Aus den naturwissenschaftlichen Disziplinen entlehnt er vielfach Beispiele und Sätze zur Erklärung und Begründung abstrakter Fragen. Er schrieb ein eigenes Werk über Meteorologie, in welchem er eine lange Reihe von Themen aus der Astronomie und Physik zum Gegenstande seiner Untersuchungen macht. In der ersten Quästion erklärt er: Das Studium über die Meteore ist sehr nützlich und schön, dient zum Vorherwissen zukünftiger Dinge und auch fürs praktische Leben; der Mensch kann sich dadurch besser schützen vor Blitzschlag, Erdbeben und anderen Gefahren; wenn er die Güte der Quellen, Flüsse usw. kennt, kann er passende Wohnungen aufschlagen. Zudem ist es schön und rühmlich, die Ursachen von den Wunderwerken der Natur zu wissen (tom. 4, 7—8). Schon Scotus weist hin auf die große Bedeutung des für die Naturwissenschaften so wichtigen Induktionsschlusses: Wenn wir auch nicht über alle Fälle Erfahrung gemacht haben, sondern nur über viele, und auch nicht immer, sondern nur öfters, so halten wir doch für unfehlbar fest, daß das aus der Erfahrung gewonnene Gesetz für alle Fälle gilt.[4] Ebenso bemerkt er, das die innere Erfahrung das Prinzip all unserer Gewißheit ist.[5] Er schrieb sogar eine Grammatica speculativa (tom. 1, 1 ss.),

[1] Ox. l. 4, dist. 49, qu. 11, n. 8 ss. (tom. 21, 404 ss.).
[2] Ox. l. 3, dist. 22, n. 9 (tom. 14, 761 b).
[3] Ox. l. 2, dist. 2, qu. 9, n. 9 ss. (tom. 11, 391 ss.).
[4] Ox. l. 1, dist. 3, qu. 4, n. 9, (tom. 9, 176 a).
[5] De rerum princ. qu. 1, art. 3, n. 25; qu. 2, art. 2, n. 18 (tom. 4, 276 a, 283 b).



in welcher er in 54 Kapiteln sozusagen eine Philosophie und Psychologie des ganzen Aufbaues der Grammatik gibt, das Wesen, die Bedeutung des Substantivs, Adjektivs usw., der einzelnen Kasus, Präpositionen usw. darlegt.[1]

e) Einer ganz besonderen Wertschätzung erfreut sich die Metaphysik. In der Einleitung zur „Expositio in XII libros Metaphys. Aristotelis" (tom. 5, 440 s.) wird auf die Metaphysik der von der Weisheit geltende Bibelspruch (Sirach 24, 8) angewandt: „Ich allein habe den Umkreis des Himmels umgangen." Von der Metaphysik heißt es dann unter anderem: Die Wissenschaft der Metaphysik übt Einfluß auf alle anderen menschlichen Wissenschaften aus. Wer diese Wissenschaft hat, kann alle anderen Wissenschaften und ihre Prinzipien korrigieren, verteidigen, approbieren oder reprobieren. Dieselbe ragt unter allen menschlichen Wissenschaften hervor und beherrscht sie; sie ist es allein, der keine andere Wissenschaft gleichkommt; ihr dienen alle anderen Wissenschaften, sie bewundern alle anderen, sie ist die Königin unter ihnen. — Ähnlich lesen wir im Prolog zu den „Quaestiones super libros Metaphysic. Aristotelis", n. 5—6 (tom. 7, 4—5): Die Würde und Hoheit dieser Wissenschaft (der Metaphysik) wird folgendermaßen gezeigt: Wenn, wie Aristoteles schreibt, von Natur aus alle Menschen nach Wissen verlangen, werden sie am meisten nach demjenigen verlangen, was am meisten Wissen ist. Dasjenige, was am meisten Objekt des Wissens ist, ist aber dasjenige, was man zuerst weiß und ohne das man das andere nicht wissen kann, und das, was das gewisseste Erkenntnisobjekt ist. In beider Hinsicht betrachtet die Metaphysik das, was am meisten Objekt des Wissens ist; deshalb ist sie am meisten Wissen und somit am meisten begehrenswert usw. Die metaphysischen Prinzipien werden nämlich von allen Menschen, welche ihre Vernunft gebrauchen können, oder doch wenigstens von den Weisen erkannt, sobald man ihre Termini betrachtet.[2]

---

[1] Über die in mancher Hinsicht interessanten psychologischen Anschauungen des Doctor subtilis hoffe ich, so Gott will, mich ein anderes Mal ausführlich zu ergehen.

[2] Ox. l. 2, dist. 25, n. 14 (tom. 13, 209 a).

Die Metaphysik beschäftigt sich mit der Erkenntnis der obersten Ursachen, sie erkennt ihre eigenen Prinzipien klar und deutlich, macht die der anderen Wissenschaften gewiß; deshalb werden vermittelst der Metaphysik die Prinzipien aller anderen Wissenschaften vollkommener erkannt als ohne sie.[1] — Dazu kommt, daß Scotus die alten Philosophen, speziell Aristoteles und Avicenna, sehr hoch schätzt, wie bereits wiederholt angedeutet wurde und aus unserer ganzen Abhandlung erhellt. Wenn einigermaßen möglich, pflichtet er ihren Definitionen und Anschauungen bei und sucht dieselben der Theologie dienstbar zu machen. Es gibt in den vielen Schriften des Scotus faktisch kaum eine Quästion, in der nicht seine philosophischen und theologischen Erläuterungen mit irgendeinem Zitat aus Aristoteles oder dessen Kommentatoren usw. begründet und unterstützt werden. Die Sätze der alten Philosophen werden nur dann direkt verworfen, wenn sie augenscheinlich der Vernunft oder Kirchenlehre widersprechen, z. B. der Satz, daß Gott nach außen hin naturnotwendig wirke. Nur Averroes mit seinen materialistischen und monistischen Behauptungen wird geringschätzig behandelt.[2]

f) Das natürliche Wissen verleiht in einer Hinsicht größere Gewißheit als die Offenbarung und der Glaube. Das natürliche Wissen verleiht Evidenz oder die klare Einsicht, daß das Gewußte nicht anders ist, bezw. nicht anders sein kann, als wir es erkennen. Die Gewißheit hingegen, die der Glaube mit sich bringt, gibt festeren Assens, festere Zustimmung, weil wir einsehen, daß der sich offenbarende Gott nicht täuschen und getäuscht werden kann. Wir wir später ausführlicher sehen werden, gibt die Hl. Schrift oder der Glaube kein eigentliches Wissen, d. h. keine Evidenz, wenn auch bei einer Folgerung aus der Heil. Schrift die eine Prämisse dem natürlichen Wissen entlehnt ist. Die Propheten, Apostel usw. hatten infolge der ihnen

[1] Ox. l. 1, dist. 3, qu. 2, n. 25 (tom. 9, 50 a). — Rep. prolog. qu. 2, n. 5; qu. 3, art. 1, n. 3 (tom. 22, 36 a, 47 b).

[2] Cfr. Ox. l. 2, dist. 3, qu. 6, n. 7 (tom. 12, 131 a) — l. 4, dist. 43, qu. 2, n. 26 (tom. 20, 56 b).



von Gott gewährten höheren Offenbarung so große Gewißheit, daß sie den ihnen mitgeteilten Wahrheiten zustimmen mußten; aber trotzdem erkannten sie diese Wahrheiten nicht mit Evidenz oder in sich selbst.[1] Der Glaube, d. h. zunächst der erworbene Glaube, steht zwar über der Meinung (opinio), welche bei ihrer Zustimmung zu einem Satze fürchtet, es könnte auch das Gegenteil wahr sein; er steht aber doch unter dem Wissen, weil er keine Evidenz, keine volle Einsicht betreffs des erkannten Objektes bietet, wie dies bei dem Wissen der Fall ist. Der Glaube schließt nämlich nicht jeden Zweifel aus, aber doch solchen, der uns übermannt und fortreißt zum Fürwahrhalten der gegenteiligen Lehre.[2] Insofern steht der Glaube in der Mitte zwischen Wissen und Meinen.[3] Der eingegossene übernatürliche Glaube verleiht allerdings festere Zustimmung als der bloß erworbene und insofern natürliche Glaube. Aber auch dieser erworbene Glaube kann unter Umständen volle Zustimmung zu den Glaubenswahrheiten gewähren; so kann z. B. ein unter Christen aufwachsendes Judenkind, das nicht getauft wurde, nicht den übernatürlich eingegossenen Habitus des theologischen Glaubens erhielt, auf Grund seines durch die christliche Erziehung erworbenen natürlichen Glaubens festiglich den christlichen Wahrheiten zustimmen. Deshalb kann auch niemand aus seiner inneren Erfahrung allein wissen, daß er den Habitus des übernatürlichen theologischen Glaubens habe, da sein Glaube, den er in sich fühlt, auch ein natürlich erworbener sein kann.[4] — All das spricht dafür, daß es Scotus nicht vornehmlich um die demütige Unterwerfung unter die Auktorität Gottes, der Offenbarung und des Glaubens zu tun ist.

g) Wie wir im zweiten Kapitel aus einer eigenen langen Quästion ersehen werden, lehrt Scotus, daß Glauben und

[1] Ox. l. 3, dist. 24, qu. un. n. 17 (tom. 15, 47 s.).

[2] Ox. l. 3, dist. 23, qu. un. n. 5 (tom. 15, 8 b), dann n. 15, 22 b: Nec fides excludit omnem dubitationem, sed dubitationem vincentem et trahentem in oppositum credibilis.

[3] Collat. 10, n. 3 (tom. 5, 185 a).

[4] Ox. l. 3, dist. 23, n. 4 -17 (tom. 15, 7 ss.).

Wissen über das nämliche Objekt nicht gleichzeitig im nämlichen Individuum vorhanden sein können. Wer z. B. mit seiner natürlichen Vernunft evident einsieht, daß Gott existiert, kann dies nicht zugleich im Glauben festhalten, weil Wissen als Zustimmen zu einem Satze aus Evidenz der Sache, und Glauben als Zustimmen wegen einer äußeren Auktorität ohne Erkenntnis der inneren Evidenz des Satzes sich gegenseitig ausschließen.[1] Scotus stimmt hierin mit dem heiligen Thomas überein, welcher ebenfalls schreibt, daß bezüglich dessen, was mit den Sinnen oder dem Intellekt klar erkannt wird, es keinen Glauben geben kann, oder daß Glaube und Wissen nicht mit ein und demselben Objekt sich zugleich beschäftigen.[2] Es ist somit ganz falsch, was Willmann (a. a. O. S. 507) behauptet: „Scotus wendet sich gegen Thomas' Anschauung von der Verschränkung des Glaubens und Wissens, vermöge deren eines und dasselbe, z. B. das Dasein Gottes, zugleich und für denselben Menschen Gegenstand des Wissens und Glaubens sein kann." Ebenso ist es nicht korrekt, wenn Seeberg (a. a. O. S. 127) glaubt, daß Scotus mit der Behauptung, daß etwas nicht zugleich geglaubt und gewußt werden kann, gegen den heiligen Thomas schreibt. Wie wir sehen werden, verwirft Scotus nur den Satz des Aquinaten, daß Glaube und Wissen zugleich miteinander bestehen können, jedoch so, daß das Wissen, d. h. unsere Theologie, dem Wissen Gottes und der Seligen (dem Wissen, das Gott von sich selbst und das die Seligen von Gott haben) untergeordnet ist, weil Thomas hiermit sich selbst widerspricht.

h) Aus dem Gesagten erhellt bereits zur Genüge, daß Scotus auf philosophischem Gebiete an sich keinen skeptischen Tendenzen huldigt. Er weist vielmehr darauf

[1] Vgl. auch Ox. l. 3, dist. 37, n. 13 (tom. 15, 851 a). — Rep. prolog. qu. 2, n. 7 (tom. 22, 37 b). Wie Scotus seine Lehre näher versteht, gehört nicht hierher; ich werde vielleicht ein anderes Mal darüber mich ergehen.

[2] S. th. II, II. qu. 1, art. 4: Illa autem videri dicuntur, quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est, quod nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis aut secundum sensum aut secundum intellectum. — L. c. art. 5: Fides et scientia non sunt de eodem.

hin, daß der allgemeine Zweifel unberechtigt ist, jedes Gemeinwesen aufhebt: Wenn du niemanden dasjenige glaubst, was du nicht selbst gesehen hast, so wirst du auch nicht glauben, daß die Welt schon vor dir gewesen ist oder daß es in der Welt Örtlichkeiten gibt, wo du nicht gewesen bist, oder daß dies deine Eltern seien. Ein solcher Unglaube zerstört jedes Gemeinwesen. Du mußt also vieles annehmen, was dir selbst nicht evident ist oder war, und besonders mußt du dasjenige für wahr halten, was die Kommunität als solches ansieht.[1] Wie wir ferner bereits gesehen haben, erklärt Scotus, daß die obersten metaphysischen Prinzipien jedermann sofort aus sich selbst einleuchten. Die Denkgesetze und die höchsten logischen Sätze, z. B. daß jedes Ganze größer ist als sein Teil, müßten von uns sogar dann für wahr angesehen werden, wenn uns unsere Sinne täuschen würden. Aber auch unsere Sinneserkenntnis ist keine durchaus unverlässige. Unser Intellekt korrigiert manche Sinnestäuschungen, und dies tun auch die Sinne unter sich selbst, wie z. B. der Tastsinn zeigt, daß der ins Wasser getauchte Stab nicht gebrochen ist, obwohl dies dem Gesichtssinn so erscheint.[2] Ebenso erkennen wir auch die aus den obersten Prinzipien durch demonstrative Beweisführung abgeleiteten Konklusionen ohne Irrtum. Der Mensch hängt ebenso fest an der conclusio per demonstrationem als der Engel; beide können gleich wenig zweifeln, wenn auch der Mensch nur diskursiv erkennt.[3] Wie in einer eigenen Quästion erörtert wird, liegt die Schwierigkeit, gewisse Objekte zu erkennen, nicht auf seiten des Intellektes, sondern auf seiten der Objekte, z. B. des Wesens der Materie, der Bewegung, Zeit. Mit unserer geistigen Erkenntnis verhält es sich anders als mit unserer sinnlichen. Der Sinn ist eine organische Potenz, wird deshalb abgestumpft oder zerstört gerade bei der Erkenntnis derjenigen Objekte, die ihm an sich am meisten entsprechen, z. B. das Auge von dem sehr intensiven Licht;

[1] Ox. prolog. qu. 2, n. 6 (tom. 8, 84 b).

[2] Ox. l. 1, dist. 3, qu. 4, n. 7—12 (tom. 9, 173 ss.).

[3] Ox. l. 4, dist. 43, qu. 1, n. 10 (tom. 20, 40 b). — Rep. l. 2, dist. 7, qu. 3, n. 10 (tom. 22, 628 b).

der Intellekt hingegen ist keine organische Potenz, wird durch das Erkennen der am meisten intelligibeln Objekte nicht zerstört, sondern zu weiterem Erkennen noch mehr befähigt.[1]

Weil eben die Beantwortung vieler metaphysischer Fragen nicht leicht ist, so glaubte Scotus, wie wir später sehen werden, daß in manchen Punkten nur die Offenbarung volle, unzweifelhafte Gewißheit gewährt. Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, daß Scotus damit zunächst nur sagen will, daß gewisse Wahrheiten, wie namentlich die Unsterblichkeit der Seele, nur nach den von Aristoteles aufgestellten Regeln mit Vernunftgründen nicht bewiesen werden können oder nicht so stringent wie die Sätze der Mathematik. Der Doctor subtilis beschäftigte sich, wie seine Schriften dartun, viel mit Mathematik, legt deshalb auch betreffs Beurteilung metaphysischer Probleme einen strengen Maßstab an und findet wie auf theologischem Gebiete so auch auf physischem und metaphysischem manche Beweise, die der heilige Thomas führt, nicht stringent oder gar wertlos. Bei Untersuchung der Frage, ob einstens die Bewegung der himmlischen Körper aufhören wird, gab der heilige Thomas als Grund für das Aufhören dieser Bewegung unter anderem an: Jede Bewegung geschieht wegen eines Endzweckes, die Bewegung der himmlischen Körper oder des Himmels geschieht wegen der Erzeugung und Korruption der Pflanzen und Tiere; mit dem Ende der Welt wird dieser Zweck wegfallen und somit auch die Bewegung des Himmels nicht mehr stattfinden.[2] Dazu bemerkt Scotus:[3] Über einen solchen Grund würde Aristoteles lachen; denn nie ist das weniger Vornehme Endzweck des Vornehmeren, es kann nicht der vervollkommnende Endzweck desselben sein usw.[4] In ähnlicher Weise zersetzt Scotus noch viele andere Argumentationen des heiligen Thomas,

---

[1] Quaest. super libros Metaphys. Aristotelis, l. 2, qu. 2 (tom. 7, 99 s.).

[2] Comment. in Sent. l. 4, dist. 48, qu. 2, art. 2. Cfr. S. th. (Suppl.) III. qu. 91, art. 2.

[3] Ox. l. 4, dist. 48, qu. 2, n. 7 (tom. 20, 526 b).

[4] Nach scholastischer Anschauung ist der Himmel (oder die Gestirne) vollkommener als unsere Erde.

oder er läßt die von demselben angeführten Gründe nur als Kongruenzgründe gelten. Der Aquinate gibt z. B. als Gründe für die Nichtwiederholbarkeit der Taufe die Tatsache an, daß Christus nur einmal für uns gestorben ist und daß die Taufe einen unauslöschlichen Charakter eindrückt. Diese Gründe sind jedoch nach Scotus nicht zwingend; der ausschlaggebende Grund bleibt vielmehr nur der Wille Gottes, der es so aus vernünftigen Motiven gewollt hat.[1] Der Doctor subtilis weist darauf hin, daß der heilige Thomas sich selbst widerspricht, wenn er einerseits behauptet, es sei unmöglich, daß irgendein Geschöpf „instrumentaliter sive per ministerium" etwas erschaffen könne, anderseits aber lehrt, es sei in den Sakramenten eine gewisse innere Kraft, welche die Gnade wirkt, oder „quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum".[2]

2. Scotus betont überhaupt und zwar mit besonderem Nachdruck die natürliche Tätigkeit der Geschöpfe, speziell das natürliche Selbsttun des Menschen.

a) Er verwirft jeden unnötigen Rekurs zu Gott und den Engeln. Ohne Notwendigkeit soll man keine Pluralität der Ursachen annehmen, und keiner Natur ist etwas beizulegen, was ihrer Würde Eintrag tut, außer wenn etwas aus der betreffenden Natur allein nicht erklärt werden kann. Es heißt aber solche Pluralität annehmen, wenn man mit dem heiligen Thomas festhält, daß die vom Leibe getrennten Seelen nur durch Spezies, die ihnen Gott oder die Engel eingießen, erkennen können. Die Natur dieser Seelen ist aus sich selbst hinreichend, um ohne solche Spezies die ihr eigene Vollkommenheit zu erreichen. Ein solcher Rekurs zu Gott und den Engeln ist eine Erniedrigung der Natur der intellektiven Seele.[3] Wie ohne Notwendigkeit niemals

[1] S. Thomas, S. theol. III, qu. 66, art. 9. — Scotus, Ox. l. 4, dist. 6, qu. 7, n. 1 ss. (tom. 16, 581 ss.).

[2] S. Thomas, S. theol. I, qu. 45, art. 5 und III, qu. 62, art. 4. — Scotus, Ox. l. 4, dist. 1, qu. 5, n. 4 (tom. 16, 144 b). — Rep. l. 2, dist. 1, qu. 1, n. 11 (tom. 22, 517 b).

[3] Ox. l. 4, dist. 45, qu. 2, n. 5 (tom. 20, 281 s.). — Rep. l. c. n. 11 ss. (tom. 24, 562 ss.).

eine Pluralität von Ursachen anzunehmen ist, so soll auch die Natur ohne Notwendigkeit nie verächtlich gemacht werden, und keiner Natur ist vollkommene Kausalität zu versagen, wenn nicht die ihr eigene Kausalität offenkundig unvollkommen oder unzureichend ist.[1] Gott bringt nicht unmittelbar dasjenige hervor, wozu das Geschöpf genügt; er läßt den Dingen vielmehr ihre eigene Tätigkeit und Wirksamkeit, er wirkt zwar mit den zweiten Ursachen oder Geschöpfen, jedoch nur so, daß er denselben ihr eigenes Tun läßt.[2] Weil eben Gott und die Natur nichts umsonst tun, ist in der Natur stets festzuhalten paucitas, nobilitas, possibilitas, immediatio, wenn nicht das Gegenteil offenkundig ist.[3]

b) Die Sünde zerstört oder vermindert nicht die menschliche Natur. In den verdammten Dämonen sind und bleiben vielmehr die glänzenden Naturgaben, die dem Engel an sich eigen sind.[4] Deshalb sündigt der böse Engel nicht notwendig, will nicht notwendig das Böse, wie Thomas meint, kann an sich noch Gutes wollen, selbst Gott über alles lieben.[5]

c) Auch Gnade und Glorie ändern die Natur nicht. Selbst die größte Gnade mehrt nicht die natürliche Fähigkeit der Seele, wie sie dieselbe auch nicht mindert, weil sie in der Natur und dem Wesen der Seele gründet, so daß nichts dieselbe ändern kann.[6] Selbst durch den Illapsus, womit speziell im Himmel Gott sich den Seligen

---

[1] Rep. l. 2, dist. 25, n. 16 (tom. 23, 126 a). — Ox. l. 1, dist. 17, qu. 2, n. 12 (tom. 10, 51).

[2] Rep. l. 2, dist. 11, qu. 2, n. 5 (tom. 22, 672 b). — Quaest. super libros Metaphys. l. 12, qu. 17, n. 3 (tom. 7, 686 b). — Ox. l. 4, dist. 49, qu. 12, n. 6 (tom. 21, 442 b). — Rep. l. 4, dist. 12, qu. 6, n. 10 (tom. 24, 182 b).

[3] Rep. l. 4, dist. 6, qu. 8, n. 6 (tom. 23, 640 b). — Rep. l. 2, dist. 16, qu. un. n. 14 (tom. 23, 73). — Ox. l. 4, dist. 10, qu. 4, n. 2 (tom. 17, 228 b).

[4] Rep. l. 2, dist. 4, qu. un. n. 7 (tom. 22, 605 a) und öfters.

[5] Rep. l. 2, dist. 7, qu. 3, n. 28 ss. (tom. 22, 636 ss.). — Ox. l. 2, dist. 7, qu. un. (tom. 12, 372 ss.). — S. Thomas, S. th. I, qu. 64, art. 2. — Vgl. meine Abhandlung: „Die Gnadenlehre des Duns Scotus usw." S. 20 ff., 52 ff.

[6] Ox. l. 3, dist. 13, qu. 4, n. 14 (tom. 14, 466 a).



mitteilt und sie durchdringt, wird die Natur und Wesenheit der Seele nicht alteriert.[1] Im Himmel bleiben dieselben Fähigkeiten wie hier auf Erden. Deshalb erkennen die Seligen die Dinge nicht bloß in Gott vermittelst der beseligenden Anschauung, sondern auch noch in sich selbst (in genere proprio). Sie können Schlüsse ziehen, Folgerungen machen, auch neue Kenntnisse auf solche Weise sich erwerben wie im Diesseits.[2] Und zwar all dies leichter als jetzt, da sie im Stande der Glorie auf wahrere und vollkommnere Weise Mensch sind wie im paradiesischen Zustand, und auch in diesem wieder mehr als im Stande der gefallenen Natur.[3] Aus diesem Grunde bleibt auch der Wille der Seligen trotz der Anschauung Gottes noch frei und behält darum an sich die Fähigkeit zu sündigen noch bei, ist nicht innerlich und notwendig unsündlich, sondern nur aus einer speziellen Gnade Gottes, der ihn vor der Sünde bewahrt.[4] A. Dorner weist deshalb mit Recht darauf hin, daß bei Scotus die Hochschätzung der Persönlichkeit, starke Betonung der Selbständigkeit der Welt und Selbsttätigkeit des Subjektes bemerkenswert ist.[5]

3. Scotus dringt auf möglichst weitgehende Einschränkung des Übernatürlichen und Wunderbaren auch in Glaubenssachen.

Ohne Notwendigkeit soll man keine Pluralität von Ursachen und speziell keine Wunder annehmen etiam in creditis, und wenn wie bei der Eucharistie eine natürliche Erklärung ohne Wunder nicht möglich ist, sollen doch möglichst wenige Wunder aufgestellt werden.[6] Speziell bezüglich der

[1] Ox. l. 4, dist. 49, qu. 2, n. 5 (tom. 21, 10 b).

[2] Quodlib. qu. 15, n. 21 (tom. 26, 169 b). — Rep. l. 2, dist. 33, n. 22 (tom. 23, 165).

[3] De rer. princ. qu. 9, art. 2, n. 75 s. (tom. 4, 435 s.).

[4] Ox. l. 4, dist. 49, qu. 6, n. 10 ss. (tom. 21, 228 ss.). — Collat. 15 et 18 (tom. 5, 206 ss., 218 ss.). Vgl. jedoch meine Abhandlung: „Ist Duns Scotus Indeterminist?" 1905, S. 57 ss.

[5] Realenzyklopädie für protest. Theologie, 3. Bd. 2. Aufl. 1878, S. 751 f. — Grundriß der Dogmengeschichte, 1899, S. 385, 392.

[6] Ox. l. 4, dist. 11, qu. 3, n. 3 et 14 (tom. 17, 352 b, 375 b). — Cfr. Ox. l. 4, dist. 1, qu. 5, n. 9 (tom. 16, 159 a). — Rep. l. 4, dist. 10, qu. 4, n. 1 (tom. 24, 65 a).

Bestrafung der Verdammten in der Hölle ist möglichst vom Wunderbaren abzusehen.[1] Die Wunder selbst heben die Naturkräfte nicht auf, sondern suspendieren nur ihre Wirkung. So suspendierte Gott nur die natürliche Wirkung des Feuers bei den drei Jünglingen im Feuerofen.[2] Dazu kommt, daß nur Gott allein Wunder wirken kann, nicht der Teufel oder die Magier; selbst der oberste Engel kann kein Naturgesetz aufheben oder ändern.[3] Wenn aber Gott ein Wunder wirkt, etwa eine wunderbare Vermehrung, so tut er dies nicht durch eine neue Schöpfung aus nichts, sondern durch Benützung natürlicher Mittel, wie z. B. Christus bei Vermehrung der Brote vielleicht nur die umgebende Luft in Brot verwandelte. Eine Neuschaffung kam seit der Schöpfung des Chaos nicht mehr vor.[4]

4. Der Doctor subtilis dringt auf möglichst wörtliche Schriftauslegung.

Er verlangt deshalb, daß die Worte: Jesus nahm zu an Alter und Weisheit, von einem wirklichen Wachstum an Weisheit, nicht bloß von einem scheinbaren zu verstehen sind, weil die Evangelien Geschichte erzählen, und deshalb ihre Worte so zu nehmen sind, wie sie lauten.[5] Rahab, Rachel, Judith, Jehu haben wirklich gelogen, sind von Sünde nicht freizusprechen.[6] Vielfach kann der Mensch durch bloßen natürlichen Scharfsinn den Sinn der Hl. Schrift ergründen; deshalb kann auch ein Jude die Briefe des heiligen Paulus verstehen und dem darin Enthaltenen zustimmen, geradeso wie ich es vermag. Zur richtigen Erfassung der Hl. Schrift und speziell der Dogmen von der Trinität usw. tragen zweifellos andere Wissenschaften, speziell die Metaphysik, viel bei. Allerdings hat dann die betreffende theo-

[1] Ox. l. 4, dist. 44, qu. 3, n. 4 (tom. 20, 253 a); dist. 50, qu. 6, n. 15 (tom. 21, 572 b).

[2] Ox. l. 4, dist. 49, qu. 12, n. 6; qu. 16, n. 6 (tom. 21, 442 b, 506 a); dist. 45, qu. 3, n. 24 (tom. 20, 371 b).

[3] Rep. l. 4, dist. 3, qu. 3, n. 4 (tom. 23, 585 a). — Ox. l. 4, dist. 49, qu. 13, n. 6 (tom. 21, 452 b).

[4] Rep. l. 2, dist. 33, n. 4—5 (tom. 23, 155 s.).

[5] Ox. l. 3, dist. 14, qu. 3, n. 8 (tom. 14, 528 b).

[6] Ox. l. 3, dist. 38, n. 13 ss. (tom. 15, 955 ss.).

logische Konklusion keine größere Gewißheit als die der Hl. Schrift entnommene Prämisse, d. h. nur eine geglaubte.[1] Hier sei gelegentlich bemerkt, daß der Doctor subtilis eine genaue Kenntnis der Hl. Schrift verlangt. Er erklärt es für schändlich, wenn ein Theologe sagt, etwas stehe in der Bibel, er wisse aber nicht, wo es zu finden ist.[2]

5. Bei Scotus zeigt sich die Tendenz, auf theologischem Gebiete die Auktorität, soweit es erlaubt ist, möglichst einzuschränken, neben ihr auch noch andere Wahrheitsquellen gelten zu lassen und Freiheit der Meinung zu gestatten.

In einer langen Abhandlung untersucht unser Scholastiker, ob die göttlichen Personen in ihrem persönlichen Sein durch die Relationen des Ursprungs oder durch etwas Absolutes konstituiert werden.[3] Dabei bespricht er verschiedene Ansichten, unter anderem auch die des Johannes de Ripis bezw. des heiligen Bonaventura, nach welchen die göttlichen Personen absolut sind; dieser Anschauung scheint auch Scotus den Vorzug zu geben (n. 23 ss., 313 ss.). Gegen dieselbe macht er aber (n. 25, 315 s.) folgenden Einwurf: Diese Meinung stimmt nicht mit dem Glauben überein; denn die Namen Vater, Sohn und Hl. Geist, welche die Heil. Schrift den drei Personen beilegt, bezeichnen doch Relatives; ebenso sprechen die Glaubenssymbole, Väter und Lehrer immer nur von relativen Personen, und deren Lehre hat die Kirche für authentisch erklärt; somit widerspricht die genannte Anschauung der Auktorität der Kirche. — Indes, dieser Einwurf ist nicht stichhaltig (n. 26 ss., 316 ss.): Was immer die Hl. Schrift, Väter und Kirche betreffs der Trinität lehren, gibt die bezeichnete Ansicht zu, nämlich den Satz, daß die drei Personen kongruent Vater, Sohn und Hl. Geist genannt werden; denn sie räumt ein, daß in Gott wahrhaft Relationen des Ursprungs sind und daß der Sohn vom Vater gezeugt werde, der Hl. Geist aus Vater und Sohn hervorgehe. Aber weder die Hl. Schrift noch die allgemeine Kirche sagt irgendwo, daß die Personen nur durch diese Relationen

[1] Ox. l. 3, dist. 24, n. 7 et 16 (tom. 15, 40b, 47 s.).
[2] Ox. l. 4, dist. 17, n. 9 (tom. 18, 508b).
[3] Ox. l. 1, dist. 26, qu. un. (tom. 10, 291 ss.).

unterschieden werden, wie sie auch nicht lehren, daß die Personen durch absolute Eigentümlichkeiten verschieden sind. Wenn auch dasjenige für wahr zu halten ist, was immer die Auktorität überliefert, so ist deshalb doch noch nicht zu leugnen, daß das wahr sei, was sie nicht überliefert hat. Denn wie der Sekretär Christi, der Evangelist Johannes, schreibt, hat Christus viele Werke und Zeichen getan, die nicht in diesem Buche geschrieben stehen. Zweitens ist nichts als Glaubenslehre festzuhalten, was nicht in der Schrift überliefert ist oder von der allgemeinen Kirche als in der Schrift enthalten erklärt wird, oder aus einem in der Schrift vorgetragenen oder von der Kirche erklärten Satz notwendig und evident abgeleitet wird. Dazu scheint aber nicht die Meinung zu gehören, daß die göttlichen Personen nicht durch absolute Proprietäten konstituiert und voneinander unterschieden werden. Die Hl. Schrift lehrt dies jedenfalls nicht; wenn sie die Relationen bestätigt, leugnet sie doch nirgends absolute Proprietäten. Dasselbe gilt von den über die Trinität handelnden Symbolen und kirchlichen Entscheidungen, vom Apostolikum an bis zum zweiten Konzil von Lyon. Alle Gründe, die man aus Schrift und Kirchenlehre anführt, können widerlegt werden. Die Schrift selbst scheint vielmehr mit der genannten Ansicht übereinzustimmen (n. 27, 317 a). Salomon fragt nämlich (Proverb. 30, 4): „Wie heißt sein Name und wie heißt der Name seines Sohnes, wenn du es weißt?" Wir wissen aber doch aus der Schrift, daß die Namen Vater und Sohn heißen. Wenn aber diese zwei Personen durch die Paternität und Filiation im persönlichen Sein konstituiert werden, so ist eben ihr eigentlicher Name Vater und Sohn. Wie kann aber Salomon trotzdem nach ihrem Namen fragen? Er scheint somit selbst anzudeuten, daß diese Personen nicht primär durch Vater- und Sohnschaft konstituiert werden, daß somit Vater und Sohn nicht ihre eigentlichen Namen sind, und man immer noch fragen darf, wie die eigentlichen Namen lauten.

In n. 28, 317 werden drei weitere Einwürfe erhoben:

a) Warum wollte aber der göttliche Heiland die Personen mit relativen Namen bezeichnen, wenn sie absolute

sind? Es wäre doch angemessen, daß bei der Taufe die Anrufung der drei göttlichen Personen mit ihren absoluten Namen geschähe. — Die Antwort lautet (n. 29, 317 s.): Christus tat dies wohl aus zwei Gründen. Er lehrte uns so, wie wir dazu fähig sind. Wenn aber die Eigentümlichkeiten absolute sind, so sah er, daß wir dieselben gar nicht oder nicht so leicht fassen können wie die Relationen. Die absoluten Eigentümlichkeiten können nämlich von uns nicht auf dem Wege der Kausalität und Eminenz (aus den Geschöpfen) erkannt werden, da sie nicht Vollkommenheiten einfachhin sind; auch können sie nicht durch etwas Ähnliches aus den Kreaturen erfaßt werden, wie ich vielleicht (sicut forte) die Relationen aus den Relationen des Ursprungs in den Kreaturen erfassen kann. Wenn nämlich diese unmittelbaren Eigentümlichkeiten absolut sind, so haben sie kein Ähnliches in den Geschöpfen. Die Unmöglichkeit oder Schwierigkeit, jene absoluten Proprietäten zu erkennen, ergibt sich auch aus den Worten Salomons. Ein Beispiel haben wir auch an alltäglichen Redensarten. Häufiger und ausdrücklicher bezeichnen wir Personen mit ihren relativen Namen als mit ihren absoluten; wir sagen z. B.: der Papst, Bischof, König hat dies getan; nicht so oft sagen wir: der Petrus, oder Johannes, weil eben die Ämter bekannter sind als die Namen. — Ferner: durch die relativen Namen wird nicht bloß der Personenunterschied ausgedrückt, sondern auch das gegenseitige Abstammen, ja auch die Einheit der göttlichen Wesenheit, während mit den absoluten Namen all das nicht bezeichnet wird.

b) Wenn ein Glaubensartikel von Christus überliefert ist, ist es konvenient, ihn in dem Sinne zu nehmen, der am meisten von Christus gelehrt wird, also hier im Sinne, daß die Personen relative, nicht absolute sind. — Darauf erwidert Scotus (n. 30, 318): Hierzu kann man vielleicht sagen: α) Jener Sinn, den Christus vorgetragen hat, daß nämlich die Personen relative sind, ist ohne Zweifel festzuhalten. Aber von dem, worüber er nichts sagte, ob nämlich die Personen absolut sind, ist der eine Teil ebensowenig gegen den Sinn des Glaubensartikels als der andere, außer es müßte dies gezeigt

werden. β) Man kann sagen: Einen Glaubensartikel, der doch nur im allgemeinen Sinne überliefert ist, auf einen speziellen Sinn einschränken, als ob der allgemeine Sinn nur dann wahr wäre, wenn auch der spezielle Sinn wahr ist, heißt diesen Artikel überhaupt ungewiß machen. Es scheint nämlich das ungewiß zu sein, was nicht festgehalten werden kann ohne etwas anderes Ungewisses. Wie es scheint, wird auch einem Glaubensartikel, der nur im allgemeinen Sinne überliefert ist, mehr Reverenz erwiesen, wenn man sagt, sein allgemeiner Sinn kann wahr sein, ob man nun einen beliebigen speziellen Sinn, der aber nicht als festzuhalten überliefert ist, annimmt oder leugnet, als wenn man behauptet, der allgemeine Sinn könne nicht wahr sein, wenn nicht ein genau bestimmter spezieller Sinn wahr ist. Beispiele aus anderen Glaubensartikeln: Der Artikel: Schöpfer Himmels und der Erde, muß nicht in dem Sinne gefaßt werden: Wenn die Allmacht Gottes nicht irgendwie von seinem Willen unterschieden ist, konnte Gott nicht schaffen. Aber ebenso auch nicht im gegenteiligen Sinne. Oder den Satz: Das Wort ist Fleisch geworden, muß man nicht auf einen oder viele spezielle Sinne einschränken; denn diese Wahrheit kann mit jedem dieser Sinne, auch mit gegenteiligen bestehen.[1] Oder ein anderes Beispiel: Wenn es den Juden überliefert wurde zu glauben, daß Gott einer ist, aber über die Personenmehrheit nichts explicite gelehrt wurde, so wäre es nicht bloß geringere Reverenz, sondern sogar Irreverenz und Falschheit gewesen zu behaupten, daß dieser Artikel nicht wahr sein könne, sofern nicht Gott auch der Person nach einer ist, wie er es bezüglich der Wesenheit ist. Und doch scheint letzteres (daß nämlich in Gott nur eine Person ist) mit den Worten des Glaubensartikels, wie er den Juden vorgelegt war, mehr übereinzustimmen als das Gegenteil. Wie die Juden damals keinen Teil als notwendig zu glauben

[1] Scotus denkt hier wohl an die zu seiner Zeit geführten Kontroversen, ob in Christo eine oder zwei Sohnschaften sind, ob in der einen Person Christi das Sein des göttlichen Wortes von dem geschaffenen Sein des Menschen Christus verschieden ist usw. Cfr. Ox. l. 3, dist. 6—8 (tom. 14, 305 ss.).

ausgeben durften, sondern nur dasjenige, was dem allgemeinen Sinne nach als Glaubenswahrheit vorgelegt war (die Einheit Gottes), so dürfen auch wir bei Artikeln, die nur dem allgemeinen Sinne nach uns überliefert sind, ohne Erklärung seitens der Kirche nicht behaupten, daß dieser oder jener spezielle Sinn festzuhalten sei, da ja diese überlieferten Artikel mit jedem der beiden Sinne bestehen können. Denn nicht ohne Grund hat Gott, der doch jene Wahrheit auch im Speziellen kennt, dieselbe nur im allgemeinen Sinne als Glaubenswahrheit vorgelegt, nicht aber auf diesen oder jenen speziellen Sinn eingeengt.

c) Die Folgerungen, welche die heiligen Väter und Lehrer bezüglich der Trinität aus der Schrift zogen, sind als notwendige vorauszusetzen. Aus vielen Ausdrücken derselben geht aber offenkundig hervor, daß die göttlichen Personen nicht absolute sind. — Darauf lautet die Antwort: Man kann wohl sagen: Auf Grund nur eines solchen Argumentes, das auflösbar ist, von wem immer dasselbe herrühren mag, braucht man nicht festzuhalten, daß etwas zur Substanz des Glaubens gehört. Auch würde wegen eines solchen Argumentes der dasselbe Aufstellende sich kaum dem Tode aussetzen, wie nach der rechten Vernunft auch ein anderer sich deshalb nicht dem Tode preisgeben müßte. Dafür daß etwas als Glaubenssatz anzunehmen ist, braucht man eine größere Auktorität, als daß ein Vater so argumentiert. Oft nämlich argumentiert er ja nur derart, daß er etwas nicht als ganz sicher hinstellt. Allerdings ist dasjenige gewiß, was ein Heiliger (Vater), der von der Kirche authentisiert ist, als festzuhaltende Glaubenslehre vorlegt. Andere Auktoritäten können jedoch als zweifelhafte angesehen werden, umsomehr solche Schreiber, die weniger authentisch sind.[1]

Aus vorstehendem ersehen wir zugleich wiederum

---

[1] N. 30, 319 a: Oportet igitur habere maiorem auctoritatem ad hoc, ut aliquid teneatur esse de fide, quam quod Sanctus aliquis sic arguat. Saepe enim quis arguit, quod non omnino asserit, licet illud, quod Sanctus authenticatus ab ecclesia, quantum ad doctrinam asserit esse tenendum, sit certum; tamen aliae auctoritates dubiae possunt exponi et multo magis aliorum minus authenticorum scribentium.



an einem konkreten Beispiele, wie falsch die Behauptung Schwanes ist, daß Scotus kein großes Gewicht auf spekulative Theologie legt. Der Doctor subtilis begnügt sich nicht mit der sententia communis, daß die göttlichen Personen relative sind oder durch die gegenseitigen Relationen des Ursprungs im persönlichen Sein konstituiert werden. Er weist gar oft darauf hin, daß die Person des Vaters die volle göttliche Vollkommenheit und Seligkeit hat unabhängig und vor der Zeugung des Sohnes, bezw. Vater und Sohn vor der Hauchung des Hl. Geistes, da er sie sonst dem Sohne bezw. Hl. Geist nicht mitteilen könnte.[1] Somit ist doch wohl der Vater eine absolute Person, und die Homousie der drei Personen scheint zu verlangen, daß auch Sohn und Hl. Geist solche sind. In unserer vorhin zitierten langen Quästion[2] wird speziell erörtert: Durch die Relation wird etwas formell bezogen, wie durch das Weiße etwas weiß wird. Nicht aber wird die Relation selbst bezogen; denn nach Augustin ist jedes Relative schon etwas abgesehen von der Relation, und wenn der Vater nicht etwas für sich selbst ist, ist nicht etwas vorhanden, was bezogen wird. Daraus scheint zu folgen, daß nicht die Relation bezogen wird, sondern daß das, was bezogen wird, etwas für sich selbst ist. Das, was bezogen wird, kann auch der Natur nach nicht gleichzeitig oder später als die Relation sein; folglich muß es der Natur nach früher und somit etwas für sich selbst sein. Es wird aber nicht die göttliche Wesenheit bezogen, weil sie nicht real verschieden ist. Also wird nur das Suppositum bezogen. Somit ist in Gott die Realität des Suppositum der Natur nach früher als die Relation. Also wird das (real) verschiedene Suppositum zum Sein des Suppositum nicht primär durch die Relation konstituiert. — Scotus strebt somit eine Vertiefung der Trinitätslehre an über das hinaus, was die gewöhnliche Schullehre vorträgt. Mit der Auktorität der Schrift, Kirche, Väter und sententia communis begnügt er sich nicht.

---

[1] Cfr. Ox. l. 1, dist. 2, qu. 7, n. 5 (tom. 8, 513); dist. 1, qu. 2, n. 8 (tom. 8, 324 b); dist. 12, qu. 1, n. 8 (tom. 9, 859 a).

[2] Ox. l. 1, dist. 26, n. 10 (tom. 10, 300).

6. Anderseits dringt er wieder darauf, die Dogmen der Vernunft soweit möglich verständlich und zugänglich zu machen unbeschadet ihrer Wahrheit und Substanz.

Bei der Untersuchung über die eucharistische Transsubstantiation wird der Einwand erhoben: Auch in Glaubenssachen soll man nicht mehr annehmen, als aus der Wahrheit der Glaubensartikel folgt; aber die Wahrheit der Eucharistie kann auch ohne diese Wesensverwandlung gewahrt werden. Man soll auch hier möglichst wenig Wunder aufstellen. Wenn man aber zugibt, daß das Brot mit seinen Accidentien bleibt und trotzdem der Leib Christi wahrhaft zugegen ist, sind weniger Wunder vorhanden, als wenn man glaubt, daß das Accidens des Brotes ohne Subjekt ist. Auch soll man bei Glaubensartikeln, die nur in einem allgemeinen Sinne überliefert sind, nicht diejenige nähere Auffassung wählen, die schwerer für das Verständnis ist und auch zu mehr Ungereimtheiten zu führen scheint, wie dies der Fall ist, wenn man die Transsubstantiation festhält. Der Glaube ist uns ja als Weg zum Heil gegeben, deshalb muß er von der Kirche so bestimmt werden, wie er zum Heile angemessener ist. Wenn man aber eine so schwer faßbare Lehre wie die Wesensverwandlung vorträgt, aus der doch offenbar viele Ungereimtheiten sich zu ergeben scheinen, so wird dies Veranlassung werden, alle Philosophen, ja fast alle, die ihrer natürlichen Vernunft folgen, vom Glauben abwendig zu machen oder doch wenigstens ihre Bekehrung zu verhindern und unseren Glauben der Verachtung aller auszusetzen. Zudem ist die Lehre von der Eucharistie nicht einmal ein prinzipaler Glaubensartikel, und selbst der prinzipale Glaubensartikel von der Inkarnation verlangt von unserem Verstand kein derartiges Opfer, wie es die Lehre von der Wesensverwandlung tut.[1] Die Antwort lautet (n. 15, 376): Allerdings ist kein Glaubensartikel auf einen schwer verständlichen Sinn einzuschränken, außer wenn dieser Sinn der wahre ist. Wenn aber dieser Sinn der wahre ist und evident als wahr bewiesen wird, muß man die Glaubensartikel in

[1] Ox. l. 4, dist. 11, qu. 3, n. 3—4 (tom. 17, 352 s.).

diesem Sinne festhalten, sofern dieser spezielle Sinn sich als der einzig wahre herausstellt. Dies ist aber der Fall betreffs der eucharistischen Transsubstantiation, weil die Kirche unter Innozenz III. auf dem Laterankonzil diese Lehre als Wahrheit definiert hat. Die katholische Kirche legt aber die Schrift aus, geleitet von dem Geist der Wahrheit, durch welchen uns die Schrift und der Glaube überliefert wurde.

In letzter Linie hält also Scotus die Transsubstantiation nur fest wegen der Auktorität der Kirche bezw. kirchlichen Überlieferung. Er hält die Koexistenz des Brotes mit dem Leibe Christi für möglich, weist darauf hin, daß bei Johannes und Paulus die Eucharistie als Brot bezeichnet wird; ebenso läßt er die Behauptung des heiligen Thomas nicht gelten, daß die Koexistenz die Worte: Dies ist mein Leib, dies ist mein Blut, falsch mache und aufhebe.[1] Diese Erklärung ist nicht zwingend. Denn gesetzt daß die Substanz des Brotes bliebe, dann wird mit diesen Worten nur das unter dem Brot Enthaltene ausgedrückt, wie man auch jetzt mit den Worten: Das ist mein Leib, nicht die Accidentien meint, weil sonst der Satz falsch wäre (n. 5—6, 353 s.).

Auch in der Parallelstelle[2] lesen wir: „Bei Konklusionen, die nur konfus und indeterminiert erkannt sind, ist jene spezielle Auffassung festzuhalten, auf die weniger wahre oder scheinbare Inkonvenienzen und Schwierigkeiten folgen usw.

Soweit es zulässig erscheint, macht Scotus von seiner Lehre, die Dogmen möglichst verständlich aufzufassen, auch praktische Anwendung. So hält er, wie allgemein bekannt ist, fest, daß die Sakramente nur eine sogenannte moralische Wirksamkeit haben, oder daß das Leiden Christi keinen unendlichen Wert im eigentlichen Sinne des Wortes besitze. Speziell wird das ganze Wesen, Erkennen, Wollen und Wirken der Engel und der anima separata viel verständlicher, natürlicher und als dem unsrigen ähnlicher dargestellt, wie dies bei dem heiligen Thomas der Fall ist. In der Gnadenlehre wird der menschliche Faktor mehr betont,

[1] S. th. III, qu. 75, art. 2.
[2] Rep. l. 4, dist. 11, qu. 3, n. 4 (tom. 24, 115 b).



ebenso in der Lehre vom Glauben und den übrigen theologischen Tugenden; in der Christologie und Erlösungslehre wird die menschliche Natur Christi, das geschaffene wahre Sein derselben stark hervorgehoben. Wird doch deshalb Scotus der Vorwurf des Nestorianismus, Adoptianismus, Pelagianismus, Semipelagianismus usw. gemacht, und Mausbach[1] meint, daß Scotus besonders bei seiner Christologie, Erlösungs- und Sakramentenlehre den Begriff der Unendlichkeit abschwäche, einer flacheren Auffassung der Dogmen ohne mystische Tiefe huldige, Herablassung zur Schwäche des menschlichen Denkens bekunde. Auf eine eingehendere Untersuchung, inwiefern diese Beschuldigungen begründet sind, können wir uns hier nicht einlassen; es seien nur kurz folgende Bemerkungen gemacht: Scotus ist weit davon entfernt, den Begriff der Unendlichkeit abzuschwächen; er nimmt ihn vielmehr, wie er ist, d. h. als wirklich unendlich, als Eigenschaft, die im strengen Sinne nur Gott zukommen kann, identisch ist mit ewig, unveränderlich, notwendig usw. Deshalb ist ihm die Sünde keine unendliche Beleidigung Gottes. Die Bosheit der Sünde ist nicht größer als das Gut, dessen sie uns beraubt. Wie aber die unseren Handlungen inwohnende oder inwohnen sollende Güte real nicht intensiv unendlich ist, da ja die Handlungen selbst nur endlich sind, so ist auch die Bosheit an sich nicht real intensiv unendlich. Nur wegen der Unendlichkeit des Objektes oder Gottes, von dem uns die Sünde abwendet, und zu dem uns die Güte unserer Handlungen hinwendet, kann man von gewisser Unendlichkeit reden; dies ist aber nur eine infinitas participata oder vielmehr secundum dici. Weil die Sünde somit keine eigentliche unendliche Beleidigung Gottes ist, mußte dafür auch keine im strikten Sinne unendliche Genugtuung geleistet werden. Deshalb konnte allenfalls auch ein bloßer Engel oder sündenloser Mensch, der mit Hilfe einer außergewöhnlichen Gnade Gott so sehr lieben und gefallen konnte, daß seine Handlungen größere innere Güte hätten und deshalb Gott größere Ehre

---

[1] Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl. 11, 1707.

erweisen würden, als unsere Sünden zusammen ihm Unehre zufügen und Ehre entziehen, Gott volle Satisfaktion verschaffen. Damit wird allerdings die Genugtuungslehre, wie sie von der sententia communis vorgetragen wird, abgeschwächt. Dafür wird aber die Liebe und Barmherzigkeit Gottes in desto helleres Licht gestellt, und wir werden angehalten, Gott um so inniger zu lieben, wie Scotus schön bemerkt: „Weil Gott uns auch auf andere Weise hätte erlösen können, aber nach seinem freien Willen uns durch das Leiden seines Sohnes erlöste, sind wir ihm umsomehr verpflichtet und zwar mehr, als wenn dieses Leiden für uns notwendig gewesen wäre und wir auf keine andere Weise hätten erlöst werden können. Wie ich glaube, wählte Gott die jetzige Erlösungsart, um uns zu seiner Liebe anzulocken und uns mehr zum Danke zu verpflichten."[1] — Ebenso ist nach Scotus auch das Verdienst Christi nicht im strengen Sinne unendlich, weil es zeitlich ist, und weil dabei die endliche, geschaffene menschliche Natur Christi eine Rolle spielt, weshalb auch Gott diese Verdienste nicht so schätzen, lieben, acceptieren konnte wie seine eigene göttliche unendliche Wesenheit, und im Acceptieren derselben nicht so glückselig war wie im Lieben seines göttlichen Wesens.[2] Ferner ist Christus nach dem Doctor subtilis im vollen Sinne Mensch, hat deshalb einen Willen, der an sich sündigen kann. Die Gnade und zwar selbst die größte Gnade wie die hypostatische Union ändert das Wesen der menschlichen Natur, des menschlichen Willens nicht; deshalb ist Christus nicht schon auf Grund dieser Union ohne weiteres unsündlich wie auch nicht unsterblich, leidensunfähig usw., sondern erst durch eine wegen dieser Union verliehenen besonderen Gnade. Die Gnade ist aber im strengsten Sinne des Wortes übernatürlich, d. h. übergeschöpflich, deshalb kann nur Gott sie hervorbringen und

---

[1] Ox. l. 3, dist. 20, n. 10 (tom. 14, 738 a). — Cfr. Ox. l. 4, dist. 14, qu. 1, n. 19 (tom. 18, 43 a).

[2] Ox. l. 4, dist. 15, qu. 1, n. 6 (tom. 18, 178): Passio Christi fuit bonum finitum, etiam accepta secundum totam rationem meriti in ea, quia non erat bonum increatum nec per consequens acceptatur a Deo infinite ex parte obiecti, quia non fuit Deus beatus volendo illam passionem sicut amando suam essentiam.



zwar nur durch Schöpfung; bei der Schöpfung gibt es aber keine andere causa efficiens als Gott; darum können die Sakramente nicht im eigentlichen Sinne Instrumentalursache der Gnade sein oder dieselbe physisch hervorbringen. — Daß Scotus nicht von vornherein die Tendenz hat, die Dogmen abzuflachen, ergibt sich schon daraus, daß er manche Glaubenswahrheiten tiefer zu erfassen strebt als andere Theologen. Dies tut er, wie gesehen, beim Trinitätsdogma, wo er der Ansicht wenigstens sehr zuneigt, daß die göttlichen Personen nicht rein relative sind, sondern auch absolute, oder etwas Absolutes in sich haben, das dann die Voraussetzung oder den Grund der Relationen bildet. Während ferner die gewöhnliche Ansicht festhält, daß der Vater den Sohn erzeugt nicht auch mit dem Willen an sich oder voluntate antecedente, sondern nur voluntate concomitante, d. h. derart, daß der Wille nur zustimmt und daran sein Wohlgefallen hat, mit seinem Willen nur die Zeugung begleitet,[1] lehrt Scotus, daß der Vater dies auch voluntate antecedente tut.[2] Der Vater ist nämlich bereits vor der Zeugung des Sohnes in sich vollkommen selig durch das Erkennen und Wollen seiner Wesenheit, und zwar nicht bloß insofern dieselbe in sich ist, sondern auch insofern sie dem Sohne mitteilbar ist (sonst würde er ja diese Wesenheit nicht in jeder Hinsicht vollkommen erkennen). Deshalb will er bereits vor der Zeugung des Sohnes diese Zeugung, und zeugt somit den Sohn auch mit vorhergehendem Willen. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß dabei der Wille dieselbe Rolle spielt wie bei der Hauchung des Hl. Geistes.[2] — Ähnlich verhält es sich mit dem Gottesbegriff. In dem Gesagten ist bereits angedeutet, daß nach Scotus die Akte der göttlichen Selbstliebe zugleich freie sind, obwohl sie innerlich notwendig sind. Gott bestimmt sich frei zur Selbstliebe, kann aber infolge seiner unendlichen Erkenntnis und Güte nicht anders als sich selbst lieben.[3] Scotus will

[1] Cfr. S. Thom., S. th. I, qu. 41, art. 2.

[2] Cfr. Rep. l. 1, dist. 6, qu. 2, n. 5 (tom. 22, 141 s.).

[3] Vgl. meine Abhandlung: Der Gottesbegriff des Duns Scotus usw. S. 10 ff.

somit betreffs der göttlichen Selbstliebe Notwendigkeit und Freiheit miteinander verbinden, während die gewöhnliche Ansicht hierbei jede Freiheit ausschließt. — Auch die distinctio formalis, die der Doctor subtilis in Gott annimmt, soll der Vertiefung des Gottesbegriffes dienen. Durch dieselbe soll nämlich betont werden, daß in Gott Verstand, Wille, Weisheit usw. an sich schon oder ihrem Begriffe nach als solche (ex natura rei) Gott zukommen, nicht bloß potentiell, und deshalb nicht erst durch die Denkkraft des Gottes Wesen betrachtenden Geistes aus Gottes Wesen abgeleitet und herausgezogen werden.[1] Jedenfalls ist so viel gewiß, daß die genannte Distinktion keine Verflachung des Gottesbegriffes, keine Aufhebung der mystischen Tiefe, keine Herablassung zur Schwäche des menschlichen Denkens bekundet.[2]

Selbst betreffs der Christologie kann nicht gesagt werden, daß Scotus von vornherein die Tendenz habe, die Dogmen abzuflachen. Auch hier findet sich manches, was eher für das Gegenteil spricht. So lehrt Scotus im Gegensatz zum heiligen Thomas, welcher behauptet, daß die menschliche Seele Christi in der seligen Anschauung Gottes zwar alles Wirkliche und Existierende erkenne, aber nicht alles an sich Erkennbare, nicht auch alles Mögliche, daß diese Seele auch alles Mögliche, alles Erkennbare erkenne — womit aber noch nicht gesagt sein soll, daß sie alles so vollkommen erkennt wie Gott selbst.[3] — Während ferner nach dem heiligen Thomas Christus für sich selbst die Verklärung des Leibes direkt verdiente, verdiente er sich nach Scotus dieselbe nur indirekt. Die Verklärung des Leibes wäre Christo vielmehr schon im ersten Momente

---

[1] Wie mir scheint, will Scotus mit seiner berühmten oder auch berüchtigten Distinktion zugleich hauptsächlich hervorheben, daß die göttlichen Attribute auf höhere Weise in Gottes Wesen begründet sind als die Ideen der Dinge. Hierüber gedenke ich mich vielleicht ein anderes Mal weitläufiger zu ergehen.

[2] Vgl. auch meine Abhandlung: Die Gnadenlehre des Duns Scotus usw. S. 44 ff.

[3] S. Thomas, S. th. III, qu. 10, art. 2. — Scotus, Ox. l. 3, dist. 14, qu. 2, n. 9 ss.; dist. 16, qu. 2, n. 9 (tom. 14, 505 ss., 638).



seines Lebens zugekommen, wie er ja faktisch schon vom ersten Momente an der Verklärung der Seele sich erfreute, wenn nicht durch ein Wunder diese Verklärung des Leibes zurückgehalten worden wäre. Christus verdiente sich nur, daß dieses die leibliche Verklärung verhindernde Wunder und somit das Hindernis der Verklärung aufhörte; so verdiente er für sich selbst nur indirekt die Glorie des Leibes.[1] Gegen eine Verflachung der Christologie spricht auch die bekannte Lehre des Scotus, daß der Sohn Gottes auch ohne Sündenfall Adams Mensch geworden wäre. Scotus findet es Gottes unwürdig, die Seele Christi nur gleichsam gelegentlich zu so hoher Glorie vorherzubestimmen, nämlich bei Gelegenheit der Voraussicht des Sündenfalles. Allerdings wäre er dann nicht in Knechtsgestalt auf Erden erschienen.[2]

7. Es ist wahr, daß Scotus manchmal an die Auktorität Gottes oder der Kirche appelliert; aber trotzdem läßt sich nicht ohne weiteres behaupten, daß es sein Bestreben ist, die spekulative Theologie in Zweifel aufzulösen.

Wie wir bereits gesehen haben, beruft sich Scotus betreffs des Dogmas von der Transsubstantiation auf die Auktorität der Kirche, da dieselbe in der Schrift nicht genügend gelehrt werde. Dasselbe tut er auch noch bei anderen Glaubenswahrheiten. So hält er dafür, daß die Realität des character sacramentalis nicht stringent aus Schrift und Überlieferung bewiesen werden könne, weil die gewöhnlich zitierten Schrift- und Väterstellen auch anders, etwa von dem Empfange der Taufe, nicht von ihrer inneren Wirkung verstanden werden können, und bemerkt dann, daß er die Lehre vom sakramentalen Charakter nur annehme allein wegen der Auktorität der Kirche d. h. des Papstes Innozenz III.[3] Aber dessenungeachtet führt er eine Reihe von Kongruenzgründen für die Existenz dieses Charakters an. — Ebenso glaubt er, daß aus der Schrift allein das göttliche Gebot der Beichte nicht begründet werden könne. Eigentlich in Betracht

[1] S. Thomas, S. th. III, qu. 19, art. 3. — Scotus, Ox. l. 3, dist. 18, n. 15 (tom. 14, 691 s.).

[2] Ox. l. 3, dist. 7, qu. 3, n. 3 (tom. 14, 354 s.).

[3] Ox. l. 4, dist. 6, qu. 9, n. 14 (tom. 16, 604 b).

hierfür könne nur Johannes 20, 23: Wem ihr die Sünden nachlasset usw. kommen. Diese Worte enthalten aber kein strenges Gebot, das alle angeht. Auch die Firmung und letzte Ölung beruhen auf göttlicher Einsetzung und sind trotzdem nicht eigentlich geboten. Allerdings kann der Priester ohne Beichte über den Seelenzustand des Pönitenten kein sicheres Urteil fällen. Dies beweist aber nur, daß derjenige, der von der Macht des Priesters, Sünden nachzulassen, Gebrauch machen will, ihm beichten muß. Auch der zweite Teil der Worte, nämlich die Bevollmächtigung, die Sünden zu behalten, ist nicht präzis und allgemein, somit auch der erste Teil nicht. Beide Teile sind nur affirmativ, aber nicht exklusiv. Ebenso ist die Behauptung nicht zwingend, daß ohne Beichtgebot die Übertragung der Schlüsselgewalt illusorisch ist; der Priester behält immer noch die Gewalt der Sündennachlassung über jeden, der sich ihm stellt.[1] Die genannte Bibelstelle beweist, so wie sie lautet, somit nur, daß die Beichte auf göttlicher Einsetzung beruht, und daß ihr Empfang nützlich und wirksam ist, beweist aber noch nicht die Notwendigkeit dieses Empfanges. Indes mit Zurückweisung des gewöhnlichen Schriftbeweises begnügt sich Scotus doch noch nicht. Er versucht vielmehr eine andere Argumentation. Aus der Stelle bei Johannes in Verbindung mit dem göttlichen Gebote: Du sollst Gott deinen Herrn über alles lieben, folgt wenigstens, daß das göttliche Gebot der Beichte für die große Menge sehr vernunftgemäß ist. Die einzelne Person mag allenfalls ohne Beichte durch vollkommene Reue Sündentilgung erlangen. An sich ist aber der Weg durch das Sakrament der Buße doch sicherer wie auch leichter. Deshalb ist es vernunftgemäß, daß ein Heilsmittel, das für die Kommunität größere Möglichkeit, Leichtigkeit und Sicherheit bietet, durch ein Gebot allgemein vorgeschrieben werde. Dies ist ja auch bei der Taufe der Fall; es kann jemand die Geistestaufe ohne die Wassertaufe haben. Weil jedoch die Wassertaufe ein leichteres und verlässigeres Mittel ist, war es sehr vernunftgemäß, sie für die ganze

---

[1] Ox. l. 4, dist. 17, qu. un. n. 11—12 (tom. 18, 509 s.).

Kommunität vorzuschreiben. Und so beweist meine Argumentation zum wenigsten so viel, daß es vernunftgemäß war, das allgemeine Beichtgebot zu erlassen. Jedenfalls beruht die Beichte auf einem göttlichen Gebot, das Christus den Aposteln bezw. der Kirche mündlich hinterließ (n. 13 et 17, p. 510 s., 519).

An den Willen Gottes als letzten und ausschlaggebenden Grund appelliert Scotus speziell in eschatologischen Fragen. Die Unsündlichkeit der Seligen im Himmel, die in letzter Hinsicht nur auf dem freien Willen Gottes beruht, der die Seligen nicht mehr fallen läßt, obwohl sie rein physisch betrachtet noch sündigen können, weil ihr Wille auch im Himmel noch frei und geschöpflich, veränderlich bleibt, haben wir bereits berührt. Ähnlich verhält es sich mit den Gaben des verklärten Leibes. Die Impassibilität desselben kann aus inneren Ursachen nicht erklärt werden, nicht aus der adäquaten Proportion der Qualitäten des Leibes selbst, auch nicht aus der Herrschaft der Seele über denselben. Nicht einmal der höchste Engel kann durch bloßen Willensakt die Tätigkeit einer natürlichen Ursache hindern. Die körperlichen Ursachen gehorchen nicht den Engeln nach Belieben bezüglich Wirkung und Veränderung derselben, umsoweniger der Seele. Der Leib ist an sich passibel und korruptibel, aber auch der verklärte Leib bleibt noch Leib, untersteht somit noch den Naturgesetzen, die nur Gott allein aufheben oder ändern kann. Somit ist die eigentliche Ursache für die Impassibilität usw. im Willen Gottes zu suchen, da Gott in freier Weise nicht mitwirkt mit der korruptiven Tätigkeit der geschöpflichen Ursachen, ähnlich wie er im Feuerofen die drei Jünglinge vor dem Verbrennen bewahrte.[1]

Der heilige Thomas hatte geschrieben, daß Christus nach der menschlichen Natur (secundum humanam naturam) das Weltgericht halten wird.[2] Diese Worte greift nun Scotus scharf an, wobei er die Ausdrücke sehr

[1] Ox. l. 4, dist. 49, qu. 13, n. 4—6 et 9 (tom. 21, 451 s., 464).

[2] Comment. in Sent. l. 4, dist. 48, qu. 1, art. 1. — Cfr. S. th. III, (Supplem.) qu. 90, art. 1.



präzis faßt:[1] Es ist falsch, daß Christus nach der Menschheit oder als Mensch richten wird, wenn man Richten im strengen Sinne des Wortes nimmt, d. h. als kompletes Diktamen des Verstandes, daß dieses oder jenes Entgelt zu leisten ist, und als vollkommenes und wirksames Bestimmen des Willens, diese Entscheidung des Verstandes auch auszuführen. Dieses Richten ist das prinzipale und schließt in sich das prinzipale Diktieren des Verstandes wie auch das prinzipale wirksame Wollen. Solches vermag aber nur ein Intellekt und Wille, der nicht untergeordnet ist. Umsomehr gilt das Gesagte bei Dingen, die ganz vom freien Willen Gottes abhängen, wie Verleihung der Seligkeit oder Unseligkeit. Die ganze geschaffene Natur zusammen hat nicht Macht darüber, daß irgendeine Seele Gott schaue. Ein wirksamer Befehl ist aber ein solcher, aus welchem in sich selbst, nicht von einer anderen Ursache, die Wirkung erfolgt. Der Wille Christi (als Mensch) kann aber nicht wirksam befehlen, daß Petrus selig werde, sondern nur subauthentisch, d. h. sein Befehl wird nur wirksam durch einen Höheren, in dessen Kraft er befiehlt. Es ist Blasphemie, der geschaffenen Natur beizulegen, was nur dem Schöpfer eigen ist. Rein göttliche Werke wie die Schöpfung kommen der menschlichen Natur Christi nicht zu; diese ist nur Begleiterin; d. h. der konkrete Gottmensch Christus schafft, richtet kraft der göttlichen Natur, zwar in forma humana, weil er zugleich die menschliche Natur in sich vereinigt, aber nicht kraft oder gemäß dieser Natur. Christus als Mensch kann nur subauthentisch oder kommissarisch richten und befehlen. Sein Befehlen hat aber solche unfehlbare Wirkung, als ob es dabei gar keine höhere Auktorität gäbe. Es ist dies keine Allmacht, jedoch die höchste Auszeichnung, die einem Geschöpfe zuteil werden kann; sie ist die eminenteste Macht, wenn sie auch der Macht Gottes untergeordnet bleibt. Allerdings könnte diese Macht an sich auch einem Engel oder bloßen Menschen mitgeteilt werden, weil dies keinen Widerspruch mit sich selbst einschließt; jedoch ist es angemessen, daß sie nur der

[1] Ox. l. 4, dist. 48, qu. 1, n. 4 ss. (tom. 20, 514 ss.).



Menschheit Christi auf Grund der hypostatischen Union verliehen werde.

Die angeführten Beispiele mögen genügen. Wir sehen daraus hinreichend, wie scharf Scotus die Begriffe faßt, und welch strenge Anforderungen er an eine korrekte Beweisführung stellt. Dabei muß sich freilich manches als falsch oder zweifelhaft ergeben, was von anderen Theologen oder Philosophen einfachhin als Wahrheit oder logische Schlußfolgerung bezeichnet wird. Wenn Mausbach[1] schreibt: „Während Duns Scotus häufig über die Kritik, den Zweifel nicht hinauskommt, Bonaventura mit einer größeren Wahrscheinlichkeit für seine These zufrieden ist, schließt Thomas seine Untersuchung fast immer mit einem entschiedenen Urteil", will er gewiß nicht behaupten, daß alle von Thomas einfachhin oder kategorisch als Wahrheit ausgegebenen Sätze und Urteile auch wirklich solche sind. Wäre Thomas immer mit der Schärfe und Strenge eines Scotus vorgegangen, wäre er sicherlich nicht selten zu anderen bezw. weniger sicheren Resultaten gekommen. — Ferner ist zu bemerken: Es ist allerdings wahr, daß Scotus seine Meinung oft nur als probabel, als die wahrscheinlichere hinstellt. Wie mir scheint, will er aber damit — wenigstens manchmal — zunächst seine eigene Anschauung niemand aufdrängen. Wiederholt kann man die Erfahrung machen, daß er da, wo er eine Frage ex professo behandelt, auch die gegenteilige Anschauung als zulässig erklärt oder doch nicht ganz verwirft, während er anderswo unbedenklich ohne weitere Bemerkung nur eine der beiden kontradiktorischen Anschauungen vorträgt. So macht er an derjenigen Stelle, an welcher er über die unbefleckte Empfängnis der seligsten Jungfrau ex professo sich ergeht,[2] die Einschränkung: „Wenn es der Auktorität der Kirche und Schrift nicht widerspricht, so scheint es probabel zu sein, dasjenige Mariä zuzusprechen, was für sie ausgezeichneter ist." Indes an mehreren anderen Orten trägt er die unbefleckte Empfängnis einfach als für

[1] Kirchenlexikon 11, 1659.

[2] Ox. l. 3, dist. 3, qu. 1, n. 10 (tom. 14, 165 b).

ihn feststehende Anschauung vor.[1] Dasselbe gilt namentlich auch von seiner Prädestinationslehre. Da wo er hierauf ex professo sich einläßt,[2] zieht er zwar die absolute ohne Vorhersehung der guten Werke geschehene Prädestination vor, verwirft aber die gegenteilige nicht, sondern erklärt, es möge von beiden Ansichten diejenige festgehalten werden, die mehr gefällt. An vielen anderen Stellen jedoch gedenkt er nur mehr der absoluten Prädestination und trägt sie mit großer Entschiedenheit und Konsequenz vor.[3]

Zudem gibt es manche Punkte, in denen Scotus der geschöpflichen bezw. menschlichen Erkenntniskraft und Fähigkeit mehr zuschreibt als der heilige Thomas. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß die Engel nach Scotus auch aus rein natürlichen Kräften vieles erkennen können, was sie nach Thomas nur durch von Gott verliehene Spezies zu erkennen vermögen. Ebenso die vom Leibe abgeschiedenen Seelen. Der heilige Thomas meint, daß der Leib Christi in der Eucharistie wegen seiner rein übernatürlichen Weise der Gegenwart nur von einem übernatürlichen Intellekt d. h. von Gott selbst und dem Intellekt der seligen Engel und Menschen in der Anschauung Gottes geschaut werden könne, aber von keinem geschaffenen natürlichen Intellekt, nicht einmal von dem des Engels.[4] Diese Behauptung verwirft Scotus,[5] indem er bemerkt: Jeder nicht an das Sinnliche gebundene Intellekt, also der Engel, die anima separata und der homo beatus, kann naturaliter die Existenz des Leibes Christi im allerheiligsten Sakrament

---

[1] Z. B. Ox. l. 3, dist. 18, n. 13 (tom. 14, 684): „Est ibi etiam Beata Virgo Mater Dei, quae nunquam fuit inimica actualiter ratione peccati actualis nec ratione originalis (fuisset tamen, nisi fuisset praeservata"); oder Rep. l. 4, dist. 16, qu. 2, n. 26 (tom. 24, 272 b): „Dico, quod absolute posset esse infusio gratiae sine expulsione alicuius culpae praecedentis, sicut fuit in Beata Virgine, et fuisset in tempore innocentiae in innocentibus, quia tunc nulla fuisset culpa remittenda vel expellenda."

[2] Ox. l. 1, dist. 41, n. 13 (tom. 10, 699 a).

[3] Vgl. meine Abhandlung: Die Gnadenlehre des Duns Scotus usw. 4. Thesis.

[4] S. th. III, qu. 76, art. 7.

[5] Ox. l. 4, dist. 10, qu. 8, n. 5 ss. (tom. 17, 285 ss.).

sehen. Ein solcher Intellekt erkennt ja das ganze Sein und alles Beliebige nach der Ordnung seiner Erkennbarkeit; er erkennt somit eher die Substanz als einen modus derselben, also eher die Substanz des Leibes Christi als das sakramentale Sein dieser Substanz. Die Substanz ist ja per se Objekt des von sinnlichen Organen unabhängigen intellektiven Erkennens. Die Übernatürlichkeit der Existenz ändert daran nichts. Es kann ja etwas Übernatürliches unvollkommener sein als ein anderes Natürliches. Eine jede Substanz ist einfachhin vollkommener als jedes Accidens; deshalb kann ein übernatürliches Accidens einer natürlichen Substanz zukommen. — Im Gegensatz zum heiligen Thomas und der sententia communis glaubt Scotus auch, daß Gott Materie ohne Form erschaffen könne. Gott kann all dasjenige realisieren, was sich nicht selbst widerspricht, was möglich ist. Nun aber ist Materie nicht identisch mit Form, ist logisch von ihr unterscheidbar, ja sogar real von ihr verschieden. Was aber real voneinander verschieden ist, muß auch wenigstens Gott physisch scheiden können, wie z. B. Substanz und Accidens in der Eucharistie. Deshalb muß Gott auch Materie ohne Form ins Dasein setzen können.[1] Eben weil Scotus die Begriffe scharf faßt und unterscheidet, ist nach seiner Anschauung noch gar manches andere möglich und wenigstens für Gottes Allmacht realisierbar, was Thomas und andere nicht zugeben. Für Scotus genügt es, daß sich die Begriffe nicht widersprechen und logisch trennbar sind, mögen sie auch in der Wirklichkeit noch so sehr miteinander verbunden sein. Ob wir uns dies vorstellen können oder nicht, gehört nicht zur Sache, zumal unser Glaube uns gar manches Ähnliche lehrt. Ausdrücklich wird die Behauptung zurückgewiesen, der Satz: Angelus est causabilis, könne nur durch den Glauben festgehalten, aber nicht demonstriert werden.[2] Im Gegensatz zum heiligen Thomas

---

[1] S. Thomas, S. th. I, qu. 66, art. 1. — Scotus, Ox. l. 2, dist. 12, qu. 2 (tom. 12, 574 ss.) et alias. Vgl. meine demnächst erscheinende Abhandlung: „Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus", Kap. 2.

[2] Quodlib. qu. 7, n. 37 s. (tom. 25, 312 ss.). Diese Behauptung soll nach der Randglosse (p. 312 b) und dem Kommentator (p. 313 b) der

lehrt Scotus auch, ein Engel könne gleichzeitig an mehreren Orten sein, da ja schon ein körperliches Wesen, nämlich der sakramentale Leib Christi, dies vermöge. Ferner, daß mehrere Engel gleichzeitig an dem nämlichen Orte sein können; die Engel könnten ja ohne alle sinnliche Welt für sich allein erschaffen werden, und dann wären sie doch auch irgendwie in- und beieinander.[1] — Nebenbei sei bemerkt, daß Scotus auch die Meinung Gottfrieds von Fontaines verwirft, es sei nur durch den Glauben erkennbar, aber nicht beweisbar, daß die Engel neue Erkenntnisse erlangen können.[2]

Mausbach (a. a. O. 11, 1705 f.) schreibt auch, daß bei Scotus die innere Begründung der Heilswahrheiten ihre überzeugende Kraft verliert, und die ganze Theologie weniger als theoretische wie als praktische Wissenschaft erscheint. Inwiefern die Theologie nach Scotus Wissenschaft, praktische Wissenschaft ist, darüber wollen wir in einem eigenen Kapitel handeln. Eine allseitige, wirklich überzeugende innere Begründung der Heilswahrheiten kann und will Scotus freilich nicht bieten, da diese Wahrheiten teils Geheimnisse sind wie die Trinität, teils vom freien Willen Gottes abhängen wie die Erlösungs-, Gnaden- und Sakramentenlehre, und deshalb de potentia Dei absoluta oder in einer anderen Weltordnung, wie Scotus oft hervorhebt, auch anders sein können, als sie jetzt sind. Dessenungeachtet führt er überall eine Reihe von Kongruenzgründen an, oder er weist darauf hin, es sei angemessen, vernunftgemäß usw., daß Gott gerade die jetzige Erlösungsweise, Entsündigungsart, Sakramentenordnung usw. aufstellte. Wenn auch Christus auf Grund der hypostatischen Union allein noch nicht unsündlich war, weil eben diese Union als solche die menschliche Natur und somit den freien sündlichen menschlichen Willen nicht ändert, so war es doch infolge dieser Union angemessen, daß Christus die höchste

heilige Thomas (S. th. I, qu. 66, art. 2) aufgestellt haben. Ich kann aber bei Thomas diese Meinung nicht finden.

[1] S. Thomas, S. th. I, qu. 52, art. 2 et 3. — Scotus, Ox. l. 2, dist. 2, qu. 7 et 8 (tom. 11, 370, 377 b).

[2] Ox. l. 1, dist. 3, qu. 7, n. 8 (tom. 9, 347 b). — Quodlib. qu. 15, n. 4 (tom. 26, 120 b).



Gnade erhielt, wodurch er dann unsündlich wurde; hingegen war es nicht geziemend, daß Adam eine solche Gnade empfing, weil er nicht zugleich Gott war.[1] Obgleich das Leiden Christi als geschöpflicher Akt an sich nicht unendlich wertvoll, nicht eigentlich unendlich war, lag doch infolge der Gotteswürde Christi ein äußerer Grund, eine Angemessenheit vor, weshalb es Gott für unendlich Viele annehmen konnte. Wenn aber dieses Verdienst einer anderen Person angehört hätte, wäre es nicht kongruent gewesen, dasselbe für unendlich Viele anzunehmen, und zwar nicht wegen des Verdienstes an sich, wie auch nicht wegen der Würde der verdienenden Person.[2] Über andere ähnliche Beispiele vgl. meine Abhandlung: Der Gottesbegriff des Duns Scotus usw. S. 151—164.

---

[1] Ox. l. 3, dist. 12, n. 2 (tom. 14, 440 b); dist. 2, qu. 1, n. 12 (tom. 14, 122 b).

[2] Ox. l. 3, dist. 19, n. 7 (tom. 14, 718 b).



Zweites Kapitel.

Die Theologie als Wissenschaft bezw. als praktische Wissenschaft. Wesen des Glaubens, Verhältnis des Scotus zu Kant.

Wie wir oben in der Einleitung gesehen, hebt namentlich Paul Haffner hervor, daß die Theologie nach Scotus gar keine Wissenschaft mehr sei, höchstens eine praktische, die nicht Erweiterung unserer Erkenntnis, sondern nur Förderung unseres Heiles bezweckt. Ähnliches kann man noch öfters lesen. Besonders Wilhelm Kahl[1] schreibt: „Zum erstenmal klingt hier in der Geschichte der Philosophie jener Kritizismus an, der die Vernunft vor jedem unberechtigten Übergreifen in das Transszendente zurückweist, der das ‚Wissen aufhebt, um für den Glauben Platz zu bekommen'. Der Verzicht auf eine spekulative Theologie ist in den angeführten Sätzen deutlich genug ausgesprochen. Die Notwendigkeit, von der thomistischen Auffassung abzugehen und die Theologie zu einer praktischen Wissenschaft zu machen, war damit gegeben." In diesen Worten ist angedeutet, daß Scotus ein Vorläufer Kants sein soll, welcher der theoretischen Vernunft alle Erkenntnis metaphysischer und religiöser Wahrheiten absprach und nur der praktischen Vernunft zusprach, d. h. alle Vernunfterkenntnis aufhob, um nur den „Glauben" gelten zu lassen. Ausdrücklicher und ausführlicher gibt dies Reinhold Seeberg als Anschauung des Scotus aus. Er schreibt nämlich (S. 125): „Die religiöse Erkenntnis ist wesentlich unmittelbare Erkenntnis Gottes und nicht durch Syllogismen erworbene Kenntnis der Welt." „Der Ort des religiösen

[1] Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes. Straßburg 1886, S. 79 f.



Erkennens ist also nicht die theoretische, sondern die praktische Vernunft . . . Die kirchliche Theologie hat also die Wahrheit; daß es wirklich so ist, bewährt sich daran, daß sie den praktischen Bedarf des Menschengeistes zu decken vermag; denn sie bietet dem Willen das höchste ihn schlechthin befriedigende Gut dar und gibt ihm die notwendigen und entsprechenden Mittel zu seiner Erreichung an." (S. 128 f.) „Duns Scotus hat den Grundsatz von der Selbständigkeit der Theologie oder des religiösen Erkennens zum erstenmal klar ausgesprochen." (S. 646.) „Nicht an der theoretischen Vernunft hat die Theologie ihren Spielraum, sondern an der praktischen Vernunft; nicht um Gewinnung metaphysischen Erkennens, sondern einer Willensstellung handelt es sich hier, nicht immanente Vernunftprinzipien, sondern die Offenbarung des positiven Willens Gottes ist für sie maßgebend." (S. 647.) „Sein Fortschritt besteht darin, daß die Religion praktische Erkenntnis und eine Willensstellung ist." (S. 648.) „Es handelt sich in der Religion um Wirkungen und Antriebe Gottes, welche die Seele erlebt." (S. 649.) „Thomas versucht dialektisch die gegebene Lehre als wahrscheinlich oder doch nicht widersinnig zu erweisen, Duns' Anliegen ist es, die betreffende Lehre innerlich aus der religiösen Erfahrung zu reproduzieren." (S. 650.) Er wollte die Theologie losmachen von dem straffen Zusammenhange der aristotelischen Begriffswelt; ihm schwebte vor die freie Theologie des praktischen Erkennens: Der souveräne absolute Herr und sein ganz abhängiger und doch freier Knecht, dominatio et subiectio, das sind die Gedanken, die uns immer wieder an den Gelenkstellen der Theologie des Duns begegnen (S. 653).

Gegen diese und ähnliche Behauptungen stelle ich auf die

I. THESIS.

Scotus liegt es fern, der Theologie den wissenschaftlichen Charakter im gewöhnlichen Sinne des Wortes abzusprechen. Er leugnet nicht, daß sie dem Verstande wirkliche Erkenntnis, wahres Wissen gewährt, oder daß sie wissenschaftliche Methode, eingehendes Forschen

und Untersuchen, scharfes Definieren, Distinguieren, Argumentieren usw. zuläßt. Er bestreitet nur, daß sie eine Wissenschaft im allerstrengsten Sinne des Wortes ist, d. h. eine solche, welche von rein natürlichen und aus sich selbst einleuchtenden Prinzipien ausgeht und all ihre Sätze mit voller Evidenz, etwa wie die Geometrie, beweisen kann.

In dem Prolog zu beiden Sentenzenkommentaren drückt Scotus in mannigfacher Weise aus, daß die Theologie eine Wissenschaft ist, unserem Verstand Erkenntnisse bietet, wenn auch keine in sich selbst evidente. Wir wollen seine Lehre zuerst nach dem kleineren Kommentare betrachten, weil sie in demselben kürzer und übersichtlicher dargestellt ist als im größeren. In Rep. prolog. qu. 2 (tom. 22, 33 ss.) wird die Frage aufgeworfen: Utrum veritates per se scibiles de Deo sub ratione Deitatis possint sciri ab intellectu viatoris? Schon der Titel der Quästion deutet also an, daß es sich in der Theologie um Erkenntnis von Wahrheiten handelt; es wird ja gefragt, ob die über Gott als Gott an sich erkennbaren Wahrheiten vom Verstande des Erdenpilgers erkannt werden können. Die Antwort lautet (n. 2, 34 a) mit 2. Korinth. 5, 6—7: „Nein; solange wir im Leibe leben, wandeln wir als Pilgrime fern vom Herrn, im Glauben wandeln wir. Wie die Glosse sagt, werden wir jetzt nur durch den Glauben erleuchtet." Für diese Behauptung wird dann als weiterer Grund angeführt: Wie aus gemeinten (opinatis) Prinzipien nichts als eine gemeinte Konklusion folgt, so ergibt sich aus geglaubten Prinzipien nur eine geglaubte Konklusion, weil die Gewißheit der Konklusion die der Prinzipien nicht übersteigt. In n. 4—5, 34—36 wird dann untersucht, ob unsere Theologie, d. h. die der Erdenpilger, derjenigen der Seligen untergeordnet ist. Darüber wollen wir einstweilen hinweggehen, weil wir später darauf zurückkommen müssen. Hierauf wird (n. 6, 36 s.) die Ansicht Heinrichs von Gent[1] berührt, welcher meint, daß von dem Erdenpilger über die betreffs Gott als Gott erkennbaren Wahrheiten eine Erkenntnis

[1] Quodlib. 12, qu. 2. Parisiis 1518, fol. 485 s.

erlangt werden kann zwar nicht im Lichte der Glorie, auch nicht im Lichte des Glaubens, aber doch in einem Lichte, das zwischen beiden in der Mitte liegt. Es werden dafür einige Gründe und Gegengründe angeführt und besprochen. Darunter wird auch als Meinung anderer erwähnt (n. 8, 37 s.): Die Theologie ist nicht im eigentlichen Sinne (non proprie) eine Wissenschaft. Dadurch wird aber ihrer Hoheit kein Abbruch getan. Denn nach dem Philosophen (Aristoteles) ist eine Wissenschaft vornehmer als die andere, wenn sie ein vornehmeres Objekt und größere Gewißheit hat. Da nun die Theologie das vornehmste Subjekt hat, und die festeste Gewißheit der Zustimmung (adhaesionis certitudinem) gewährt, wird sie immer noch ein vornehmerer Habitus sein als der einer jeden anderen Wissenschaft, obwohl sie im eigentlichen Sinne keine Wissenschaft ist, sondern nur Wahrscheinlichkeitsgründe zum festen Glauben bietet (persuasiones et probabilitates ad firmiter credendum). Dazu bemerkt nun Scotus selbst: Diese schreiben doch dem Theologen und der Theologie allzuwenig (nimis parum) zu. Denn ein und dasselbe und zwar das gleich vornehme Objekt hat sowohl der Glaube als die Theologie (beide beziehen sich auf Gott und Göttliches), und ein altes Weib, das den Glauben hat, stimmt den Glaubensartikeln ebenso fest zu wie der Theologe. Also hat ein Theologe über die Erkenntnis des alten Weibes hinaus nur ein Meinen (solum opinionem). Das heißt aber doch den Theologen und die Theologie allzusehr heruntersetzen. — Aus der Erwiderung des Scotus ergibt sich also, daß er die Theologie als scientia propria gelten lassen will und gar nicht geneigt ist, über dem Glauben kein Wissen anzunehmen. — In n. 11—14, 39—41 wird dann gezeigt, daß Glaube und Wissen nicht zusammen bestehen können, daß ich somit, wenn ich zuerst glaube, es gebe einen Gott, und dies nachher auch einsehe, die Existenz Gottes gar nicht mehr aktuell glauben könne. Auch hiermit wird zum mindesten angedeutet, daß die Theologie zugleich Wissen enthält, nicht reine Sache des Fühlens, Meinens, unklaren und verschwommenen Fürwahrhaltens ist, daß sie auch Sache des Verstandes, nicht bloß des Willens und Herzens ist.

In n. 15, 41 s. gibt Scotus die eigentliche Antwort auf das Thema. Ich antworte zur Frage: Der Erdenpilger kann einfachhin und vollkommen (simpliciter et perfecte) Wahrheiten, die von Gott als Gott an sich erkennbar sind, erkennen; einfachhin (simpliciter), d. h. nicht a posteriori, sondern a priori sub ratione deitatis, d. h. durch Ableitung aus dem Gottesbegriffe als dem ersten Subjekte der Theologie; vollkommen (perfecte) d. h. mit einer Erkenntnis, die höher ist als die durch den Glauben. — Nun wird der Satz bewiesen, daß es eine solche Gotteserkenntnis einfachhin oder a priori, abgeleitet aus dem Gottesbegriffe, gibt: Der Intellekt ist imstande, ein (erstes) Subjekt als Subjekt zu erkennen, und kann dann auch Wahrheiten erkennen, die betreffs desselben an sich erkennbar sind; er kann ja ein komplexes Prinzip erkennen (d. h. ein Prinzip, einen Satz, der mehrere Wahrheiten in sich faßt), und kann so die Folgerungen erkennen, die in jenem Prinzip virtuell enthalten sind. All das aber vermag der Intellekt des Erdenpilgers. — Hierauf wird der Untersatz bewiesen, nämlich daß der Erdenpilger eine solche Erkenntnis von Gott haben kann. Zuerst wird zwischen abstraktiver und intuitiver Erkenntnis unterschieden. Die erstere erfolgt vermittelst einer Spezies, die das nicht präsente Objekt repräsentiert; die letztere hat das Objekt präsent, so wie es aktuell existiert. So habe ich auf sinnlichem Gebiete eine intuitive Erkenntnis, wenn ich etwa mit dem Gesichtssinn ein aktuell existierendes Objekt anschaue, hingegen eine abstraktive, wenn ich vermittelst eines Phantasiebildes, welches ein Ding repräsentiert, dieses nicht präsente Ding mir vorstelle. Ebenso gibt es eine entsprechende abstraktive und intuitive Erkenntnis auf intellektivem Gebiete. Jetzt folgt der Beweis für den genannten Untersatz: Ein jedes wissenschaftliche Objekt (omne obiectum scientiae) kann mit irgendwelcher distinktiver abstraktiver, wenn auch nicht mit intuitiver, Erkenntnis erkannt werden. Gott ist aber Subjekt in irgendeiner Wissenschaft, wie in der vorhergehenden Quästion bewiesen wurde. Also kann Gott mit distinktiver abstraktiver Erkenntnis erkannt werden. Auch ist solche abstraktive Erkenntnis nicht gegen den Stand des

Erdenpilgers, wohl aber die intuitive. Deshalb kann der Erdenpilger Gott distinkt erkennen, obwohl nicht intuitiv und klar. Deshalb gebe ich zu (n. 16, 42 a), daß Gott als Gott vom Erdenpilger distinkt erkannt werden kann.

In n. 17, 42 s. beweist dann Scotus das perfecte, d. h. daß der Erdenpilger inbezug auf Gott als Gott ein vollkommeneres Wissen haben kann, als die bloße Glaubenserkenntnis bietet. Was Gott durch Mittelursachen tun kann, kann er auch unmittelbar tun; aber vermittelst eines dem Verstande präsenten Objektes kann er Wissen erzeugen, welches das des Glaubens übersteigt; deshalb kann er es auch unmittelbar. Darum kann Gott im Intellekt des Erdenpilgers unmittelbar eine Erkenntnis seiner selbst erzeugen, die ihn als Gott repräsentiert. Solches Erkennen heißt inneres Sprechen Gottes zum Menschen; ein solches hatten die Propheten; diese Erkenntnis war aber nicht klar oder intuitiv, weil nicht unmittelbar evident vom Objekt selbst.

Somit gibt es fünf Grade der Gotteserkenntnis (43 a). Die erste und höchste Erkenntnis ist die intuitive, die Gott selbst immer von der göttlichen Wesenheit hat und zwar als göttlicher Wesenheit oder Gott. Die zweite ist eine Erkenntnis von einem Objekt (Gott), das zwar nicht intuitiv erkannt ist, jedoch distinkt durch ein Repräsentativ des Subjektes. Die dritte ist eine Erkenntnis Gottes, sofern er ebenfalls weder in sich selbst noch durch ein Repräsentativ dem Intellekt präsent ist; diese Erkenntnis ist unmittelbar von Gott geschaffen, untersteht nicht dem Willensakte, ist aber auch nicht aus dem Objekte selbst evident. (Mit dieser und der zweiten sind wohl besondere Arten der prophetischen Erkenntnis gemeint.) Die vierte ist jene, die den Frommen zu Hilfe kommt, gegen die Gottlosen (Ungläubigen) verteidigt wird, wobei der Sinn der Bibelstellen erkannt, eine Bibelstelle durch andere erklärt wird und Überzeugungsgründe (persuasiones) angeführt werden. Die fünfte ist die der einfachen Gläubigen, deren Gewißheit in der Erkenntnis dem Willensakte untersteht; diese Erkenntnis geschieht durch den Glauben. Damit will Scotus wohl nur sagen, daß der Akt des Glaubens oder die Zustimmung zu den Glaubenswahrheiten

auch vom Willen abhängt, wie er (n. 14, 41 a) ausdrücklich erklärt im Hinblicke auf die Worte Augustins: Glauben kann der Mensch nur wollend. Hieraus ergibt sich, daß Scotus den Willen nur beim Akte des Glaubens betont, nicht auch bei der vierten Art der Gotteserkenntnis, d. h. bei dem Wissen über das Geglaubte.

Scotus erklärt nun, inwiefern er von der Meinung des Heinrich von Gent abweiche, nämlich von der Meinung, daß eine derartige Erkenntnis über Gott als Gott bewirkt werde durch ein Licht, das in der Mitte stehe zwischen dem des Glaubens und dem der Glorie, somit nicht durch Studium gewonnen werde, sondern ein donum gratis datum zum Besten der Kirche sei, etwa ein solches, wie es den Aposteln und Propheten zuteil wurde. — Hierüber unten mehr.

Wie wir sehen, dringt Scotus darauf, daß ein eigentliches Wissen und Verstehen betreffs der Glaubensartikel angenommen werden müsse, und zwar ein solches, das durch Studium gewonnen werde. Des Willens gedenkt er dabei nur insofern, als eben dieses Wissen den Glauben voraussetzt, der Glaubensakt aber auch ein Akt des Willens ist. Wie dies nach Scotus zu verstehen ist, werden wir später sehen.

Auch in der dritten Quästion (tom. 22, 45 ss.) wird in mannigfacher Weise dargelegt, daß die Theologie eine Wissenschaft sei, Erkenntnis bietet. Scotus spricht hier ohne alle weitere Einschränkung von veritates scibiles de Deo, scientia de Deo, habitus scientiae de Deo, notitia de Deo etc. Dies erhellt bereits aus den Titeln der einzelnen Artikel: Utrum habens primum et supremum habitum scientiae naturaliter acquisitae possit scire ex puris naturalibus omnia cognoscibilia de Deo? Utrum viator habere possit aliquam notitiam de Deo perfectiorem omni notitia naturali? Utrum illa scientia, quae est de Deo sub ratione divinitatis, sit cognitiva omnium? An theologia sit scientia una et maxime una? Utrum theologia sit distincta a reliquis scientiis philosophiae et prior omnibus? Hier heißt es (52 b): Es gibt in den Wissenschaften eine doppelte Priorität, nämlich aus der Hoheit des Objektes und auf Grund der Gewißheit

der Erkenntnis; in beider Hinsicht ist Theologie die gewisseste (certissima) Wissenschaft, weil sie das vornehmste Objekt hat, und ihre Prinzipien an sich die gewissesten (certissima) sind. — Utrum theologia sit subalternata alicui scientiae aut illa alteram sibi subalternet? Utrum theologia sit de omnibus? Die Antwort lautet hier (53 b): Dicendum, quod sic quantum ad aliquas relationes, quas habent omnia ad Deum, et econtra ut sunt relationes eminentiae et excessus, et relationes causalitatis ut efficientis, formalis et finalis, quae fundantur in Deo, ut Deus est vel terminantur ad ipsum, ut Deus est.

Ähnliches lesen wir im Prolog des größeren Sentenzenkommentares in qu. 3 (tom. 8, 119 ss.). Nach Augustin handelt die Theologie von denjenigen Objekten, durch welche der Glaube erzeugt, verteidigt und gekräftigt wird; deshalb handelt sie vom nämlichen Subjekt, das auch das erste Subjekt des Glaubens ist, nämlich von der ersten Wahrheit oder von Gott an sich, von Gott als Gott. Weil sie die vornehmste Wissenschaft ist und sich mit dem vornehmsten Objekt beschäftigt, muß auch Gott selbst als solcher ihr erstes Subjekt sein (n. 8, 142 a). Sie wäre nicht die erste Wissenschaft, wenn sie von einem Begriff handelte, der nur per accidens eins ist (n. 11, 145 b). Allerdings ist sie nicht ein Habitus, welcher Evidenz aus den Objekten selbst gibt, nicht einmal bezüglich ihrer notwendigen Objekte (Gott, Trinität), umsoweniger betreffs ihrer kontingenten oder der vom freien Willen Gottes abhängenden Wahrheiten (n. 12, 151 a). — In einer Unter- oder Seitenquästion der dritten Quästion, d. h. in der 3. und 4. qu. lateralis (n. 26, 183 ss.) wird weitläufig untersucht, ob die Theologie eine Wissenschaft in sich sei, und ob sie eine subalternierte oder subalternierende Wissenschaft sei. Darauf werden wir später zurückkommen bei Beantwortung der Einwürfe. Es sei nur hingewiesen auf n. 28, 187 s., wo Scotus fragt, ob die Erkenntnis der kontingenten theologischen Wahrheiten eine Wissenschaft ist. Die Antwort lautet: Gemäß der von Aristoteles aufgestellten Definition von Wissenschaft (vgl. n. 26, 183 b),

welche verlangt, daß ihr Objekt ein notwendiges sei, kann es hierüber allerdings kein Wissen und keine Wissenschaft geben; jedoch nach einer anderen Definition des Philosophen, gemäß welcher das Wissen dem Meinen und Vermuten (opinionem et suspicionem) gegenübersteht, kann es hierüber ganz gut eine Wissenschaft geben, weil dieses Wissen ein Habitus ist, durch welchen wir determiniert die Wahrheit aussagen (ut dividitur contra opinionem et suspicionem, bene potest esse scientia, quia est habitus, quo determinate verum dicimus). Zu bemerken ist, daß Scotus das Wort „determiniert" (determinate) stets nur gebraucht, wenn er etwas genau Bestimmtes bezeichnen will; dasselbe drückt somit prägnant aus, daß es sich hier um das Erkennen einer genau bestimmten Wahrheit handelt, nicht um unklares, verschwommenes Fühlen oder Meinen und Fürwahrhalten. — Auch aus der quaestio 4, in welcher untersucht wird, ob die Theologie praktisch ist, sei für jetzt nur folgende Stelle angemerkt (n. 28, 256 b): Was die Ordnung der Wissenschaft nach ihrer Eminenz betrifft, so steht fest, daß nicht zwei Wissenschaften einfachhin die ersten sein können. Als diese eine ganz eminente und insofern einzige Wissenschaft bezeichne ich die Theologie, welche primär allein über das erste Subjekt der Theologie handelt.[1] Nach dem Kontexte ist damit gemeint nur die Lehre über Gott selbst, über seine Wesenheit, nicht über all das, was sonst noch in der Hl. Schrift steht. Also gerade die allereigentlichste Theologie, die Theologie $\varkappa$. ε. oder in se, die Abhandlung über Gott selbst, über Gott als Gott allein, nicht als Schöpfer, Erlöser usw., ist die eminenteste Wissenschaft.

Seine Ansicht über den wissenschaftlichen bezw. nichtwissenschaftlichen Charakter der Theologie bringt Scotus zum Ausdruck in der langen Untersuchung, ob jemand über die geoffenbarten Glaubenswahrheiten Wissen und Glauben zugleich haben kann. Diese Quästion wollen wir wenigstens den Hauptgedanken nach ganz vorführen, weil es in derselben oft heißt, daß die Theologie,

[1] Istam unam eminentissimam et solam (scientiam) dico esse Theologiam, quae sola est primo de primo subiecto Theologiae.

die Schriftkenntnis usw. kein eigentliches Wissen sei. Zudem ist diese Abhandlung auch in anderer Beziehung sehr lehrreich, z. B. über des Scotus Gesamtanschauung betreffs Philosophie und Theologie, über seine angebliche skeptische Tendenz.

Ox. l. 3, dist. 24, qu. un. (tom. 15, 34 ss.). Nach Aufstellung vieler Einwände verneint Scotus einstweilen die Frage, ob jemand von den Glaubenswahrheiten Wissen und Glauben zugleich haben kann. Er weist hin auf 2. Korinth. 5, 6—7: „Solange wir im Leibe leben, wandeln wir als Pilgrime fern vom Herrn; im Glauben wandeln wir, nicht im Schauen." Wie die Glosse sagt, werden wir für jetzt nur durch den Glauben erleuchtet. Zudem ist jede Erkenntnis oder Konklusion, die aus geoffenbarten Glaubenssätzen gezogen wird, gemeiniglich dunkel und rätselhaft. Deshalb kommt eine solche Kenntnis nicht der vollkommenen Erkenntnis gleich, wie sie ex evidentia rei, wozu doch die wissenschaftliche Erkenntnis gehört, erfolgt (n. 1, 35 b). — In n. 2, 36 a wird bemerkt: Die Quästion schließt zwei Artikel in sich: 1. Ob es über die geoffenbarten Glaubenswahrheiten überhaupt ein Wissen (scientia) geben kann. Ich sage: „über die geoffenbarten" (dico: revelata), zum Unterschiede von denjenigen geglaubten Wahrheiten, denen ich Glauben schenke wegen des Zeugnisses von jemand, der nicht etwas Übernatürliches offenbart, wie ich z. B. glaube, daß Rom existiert. 2. Ob betreffs der Glaubensartikel Wissen und Glauben zugleich vorhanden sein kann.

In n. 2—4, 36 ss. wird die Ansicht des heiligen Thomas angeführt, wonach Glaube und Wissen zugleich miteinander bestehen können, jedoch das Wissen nur als ein dem Wissen Gottes und der Seligen untergeordnetes. Hier wird Thomas mit seinen eigenen Worten bekämpft, da er anderswo das Gegenteil lehrt.[1] — In n. 5, 39 wird dann die bereits oben erwähnte Anschauung des Heinrich von Gent vorgelegt: Glauben und Wissen können zusammen bestehen; das Wissen erfolgt jedoch in einem Lichte, welches

---

[1] Cfr. S. Thom. S. th. I, qu. 1, art. 2; II, II, qu. 1, art. 5.

zwischen dem des Glaubens und dem der Glorie in der Mitte liegt; dafür werden auch verschiedene Gründe angegeben. In n. 7 ss., 40 ss. erhebt sich jedoch Scotus energisch gegen die Behauptung Heinrichs. Zunächst bekämpft er ihn mit seinen eigenen Worten. Er weist darauf hin, daß Heinrich anderswo[1] will, daß die Höherstehenden (maiores) ein Wissen haben sollen, damit der Glaube gegen Häretiker verteidigt und den einfältigen Frommen auseinandergesetzt werden könne. Denn wenn es nicht solche gäbe, die dies verständen, so wäre es um den Glauben der Einfältigen bald geschehen; sie würden in Irrtum fallen. Heinrich will ja selbst folgende Ordnung betreffs Erwerbung von Kenntnissen über die Glaubenswahrheiten: Erstens soll der Mensch den Sinn der Schrift erforschen. Zweitens soll er aus dem Schriftsinn ausdrückliche (explicitas) Schlüsse ziehen. Drittens soll er sich bemühen, daß er das Geglaubte auch versteht. Zudem schreibt Heinrich daselbst ausdrücklich, daß wegen des dritten Punktes, nämlich zum bloßen Verständnisse des Geglaubten, kein anderes Licht als das des Glaubens erforderlich sei. Zu diesem füge ich selbst hinzu: Umsoweniger braucht man wegen des ersten und zweiten Punktes ein anderes Licht. Denn zur Erfassung des Schriftsinnes und zur Ableitung der Konklusionen aus demselben kann der Mensch selbst infolge seines natürlichen Scharfsinnes hinreichen. Dies könnte sogar ein Jude bezüglich der Briefe des Apostels Paulus geradeso wie ich es kann. Wenn ich dabei den Worten des Paulus glaube, jener aber nicht, so stimme ich nur der Konklusion fester bei als jener, weil ich eben dem Sinn der Schrift Glauben schenke, jener hingegen nicht. Der Jude hat vielmehr nur ein Meinen und setzt nur eine gemeinte Konklusion (conclusionem opinatam), während ich eine geglaubte setze. Wenn man deshalb wegen des dritten Punktes, damit nämlich das Geglaubte verstanden werde, abgesehen von dem Licht des Glaubens kein weiteres spezielles Licht braucht, so ist ein solches auch nicht erforderlich wegen des genannten ersten und zweiten Punktes,

[1] Nämlich in seiner Summa quaestionum; tomus prior art. 1, qu. 2, l. c. fol. 4 ss.

d. h. zur Kenntnis des Schriftsinnes und der daraus abzuleitenden Konklusionen. Es ist dieses Licht somit in keiner Hinsicht notwendig (n. 7, 40 s.). — Hier sehen wir ganz deutlich, daß Scotus ein wirkliches Erfassen und Verstehen der Schrift meint, wie es auch ein Ungläubiger, ein gelehrter Jude durch Studium der Schrift erlangen kann. An ein bloßes inneres Erleben oder Fühlen, sei es mit oder ohne Hilfe der Gnade Gottes, an ein „Glauben" im Sinne Kants oder der späteren Philosophen und protestantischen Theologen denkt Scotus ganz und gar nicht. Dies erhellt auch aus dem Folgenden.

In n. 8, 41 a bekämpft Scotus die Ansicht Heinrichs aus sich selbst. Heinrich sagt, daß die beiden Lichter zugleich miteinander vorhanden sind, und daß sich das spezielle Licht des Wissens auf das des Glaubens stütze. Dies scheint jedoch falsch zu sein. Das spezielle Licht des Wissens gewährt doch keine intuitive Erkenntnis der Glaubenswahrheit, sondern nur eine abstraktive. Dann könnte aber jemand auch von der Geometrie zugleich Wissen und Glauben haben. Zudem kann nicht Wissen und Meinen (opinio) über das nämliche Objekt zugleich beisammen stehen, also auch nicht Glauben und Wissen. Hiermit will aber Scotus nicht sagen, daß der Glaube keine intellektuelle Gewißheit gibt. Er fährt nämlich fort: Die Gegner antworten, daß zwischen Meinen und Wissen ein doppelter Unterschied ist. Erstens gibt Wissen Gewißheit, Meinen hingegen Furcht. Zweitens hat Wissen Evidenz aus der Sache selbst, Meinen nicht. Dagegen hat der Glaube ebenso wie das Wissen feste Zustimmung und Gewißheit (firmam adhaesionem et certitudinem). Deshalb widerspricht der Glaube dem Wissen nicht, somit können beide zusammen bestehen, nicht aber Meinen und Wissen. — Dazu bemerkt nun Scotus selbst (n. 9, 41 b): Die beiden Begriffe eines Kontradiktoriums schließen sich gegenseitig aus, sind nicht kompossibel. Gewißheit und Nicht-Gewißheit sind aber solche Begriffe, sind also inkompossibel; somit konsequenterweise auch Wissen und Meinen, weil Wissen Gewißheit bietet, Meinen nicht. Weil aber Wissen Evidenz aus der Natur der Sache hat, der

Glaube aber nicht, können sie nicht beisammen sein betreffs desselben Objektes, so wenig als Evidenz und Nicht-Evidenz.

Scotus wendet sich dann gegen den Satz Heinrichs, daß Wissen nicht dem Glauben vorhergehen kann. Wenn der Glaube nicht nach (post) dem Wissen uns innewohnen kann, so geschieht dies entweder wegen des formalen Widerspruchs zwischen den Habitus beider oder wegen des formalen Widerspruchs zwischen den Objekten beider. Das erste kann nicht der Fall sein, sonst könnte Wissen auch nicht dem Glauben nachfolgen, was doch Heinrich selbst zugibt. Somit kann Wissen aber auch dem Glauben vorangehen, kann den Glaubens-Assens bewirken wie auch ihm folgen. Es kann aber auch kein Widerspruch von seiten der Objekte vorliegen; denn diese bleiben sich gleich vor wie nach dem Glauben. Zwischen den Objekten des Glaubens und des Wissens kann auch kein Gegensatz in der Mitte liegen, etwa so wie die rote Farbe zwischen Schwarz und Weiß in der Mitte liegt als Gegensatz zu beiden; denn wenn eine Kenntnis gemischt wäre aus Wissen und Glauben, so wäre dies weder Wissen noch Glaube, geradeso wie Rot weder Schwarz noch Weiß ist.

N. 10, 41 s.: Daß sich das Licht des Wissens, welches klarer sein soll als das Licht des Glaubens, in seiner Wirkung, nämlich in der Verursachung des Wissens, nicht auf das Licht des Glaubens oder auf den Glauben selbst stützt, folgt auch aus den Worten Augustins: „Das Übrige kann der Mensch, wenn er auch nicht will, glauben kann er aber nur, wenn er will.“ Dasjenige nun, was seinem Wesen nach nicht vom Willen abhängt, kann auch nicht von dem abhängen, was vom Willen abhängt. Aber das Wissen, wenigstens das spekulative, in welchem Lichte auch immer es erfaßt werden mag, hängt nicht wesentlich vom Willen ab, sondern geht dem Willen voran, wie das Frühere dem Späteren oder wie das Erkennen dem Wollen naturgemäß vorhergeht. Deshalb kann auch das Wissen nicht von etwas abhängen, was vom Willen abhängt, d. h. nicht vom Glauben. Zudem (n. 11, 42) genügt das Licht des Glaubens gar nicht, um im Menschen ein Wissen zu erzeugen.

Es ist ja unmöglich, daß jemand eine vermittelte Konklusion erkenne, wenn nicht vorher unmittelbare Prinzipien erkannt werden, da ja die ganze Evidenz der Konklusion wesentlich von den Prinzipien abhängt. Nun aber können unmittelbare Prinzipien gar nicht verstanden werden, wenn nicht zuerst ihre Termini begriffen werden. Deshalb genügt ein Licht gar nicht, wenn es nicht das unmittelbare Verständnis der Termini der unmittelbaren Prinzipien gibt. Das Licht des Glaubens gibt aber kein unmittelbares Verständnis der Termini des Satzes: Deus est trinus et unus, sondern nur allgemein und undeutlich. Denn der Begriff, den ich im Lichte des Glaubens von diesem Satze habe, ist kein solcher, den nicht auch ein Häretiker oder Ungläubiger haben könnte. Dies ergibt sich schon daraus, daß den nämlichen Satz, den ich behaupte, der Häretiker leugnet. Das könnte er aber nicht, wenn er nicht geradeso gut als ich die Termini desselben verstände. Ferner (42 b): Wenn jenes Licht Erfassung der Termini der Prinzipien unter ihren eigenen Begriffen (aus sich selbst) gäbe, dann wären diese Prinzipien ganz gewiß, nicht bloß durch die Zustimmung vermittelst des Glaubens, sondern auch aus Evidenz der Termini. Dann wäre auch jede Konklusion evident, und die Theologie wäre die gewisseste Wissenschaft aus Evidenz der Termini und somit auch aus der Evidenz des Objektes, was doch auch Heinrich leugnet.

N. 12, 42 s.: Heinrich erwidert seinen Gegnern, die wissen wollen, was denn das für ein Licht sei, es sei ein geistiges Licht wie die Liebe. Deshalb könne es nicht bewiesen werden, sondern nur diejenigen erfassen es, die es erhalten. Diese Erklärung läßt nun Scotus nicht gelten. Die Liebe kann gezeigt werden sowohl aus inneren Akten, indem der Mensch sich bereit findet zur Liebe Gottes, als auch aus äußeren, indem er dies auch in äußeren Werken offenbart. Geradeso äußert sich auch ein Wissen innerlich im Erkennen und äußerlich im guten Lehren. Solche aber, die dieses Licht haben, lehren nicht besser noch hängen sie infolge dieses Lichtes fester den Glaubensartikeln an als andere einfältige Leute, die dieses Licht nicht haben; oft

sogar noch weniger. Nach Aristoteles ist es zudem ungereimt, daß wir eine Kenntnis oder ein Licht haben, von dem wir gar nichts wissen. Außerdem kann gefragt werden, wann denn dieses Licht eingegossen wird. Wenn in der Taufe zugleich mit dem Glauben, dann kann ein Mensch, der in der Wüste lebt und gar keinen Lehrer hat, die ganze Theologie finden, wenigstens die darin enthaltenen notwendigen Wahrheiten. Oder wird es später eingegossen, wann der Mensch sich anschickt, die Schrift zu verstehen? Auch nicht; dann wäre ja dieses Licht nicht mehr wunderbar. Es würden sich auch die Apostel, Propheten usw., die ein außergewöhnliches Verständnis der Schrift hatten, nicht mehr von anderen unterscheiden, da ja alle Theologen dieses Licht hätten. Wenn man sagt, Gott gibt dieses Licht nur, wem er will, so erwidere ich: dann plagen wir uns ganz unnütz mit Studium und Erforschung der Wahrheit; es wäre viel besser, in der Kirche zu sitzen und Gott zu bitten, er möge uns dieses Licht geben.

In n. 13, 44 gibt nun Scotus seine eigene Antwort auf die Frage. Zuerst bemerkt er, daß das Wort Wissen (scientia) im mehrfachen Sinne genommen werden kann. Einmal kann Wissen oder Wissenschaft genommen werden als Kenntnis mit fester Zustimmung (aliqua notitia cum adhaesione firma), und, wie Augustin will, kann solches Wissen mit Glauben zugleich bestehen. Aber darum handelt es sich hier nicht; denn auf diese Weise kann Glaube und Wissen zusammen sein, indem das Wissen fremdem Zeugnisse fest zustimmt und so mit dem Glauben zusammen besteht. Ja, der Glaube selbst ist in diesem Sinne Wissen, wie aus Augustin erhellt, der da sagt: „Fürwahr, dasjenige, das unseren Sinnen ferne liegt und das wir durch unser eigenes Zeugnis nicht wissen können, darüber fragen wir andere Zeugen und schenken ihnen Glauben, da wir glauben, daß es ihrem Sinne nicht ferne liegt oder ferne lag." So ist es auch auf intellektuellem Gebiete. Auf ähnliche Weise kann Wissen oder Zustimmung (scientia sive assensus) vorhanden sein nicht bloß dadurch, daß man gläubig fremdem Zeugnisse anhängt, sondern auch so, wie man einer gewußten

Wahrheit zustimmt, freilich nicht aus den nämlichen Gründen, nämlich nicht mit notwendiger Evidenz. Von diesem Assens spricht Aristoteles im 6. Buche der Ethik, wo er schreibt: „Vermöge der intellektuellen Habitus sagt jemand determiniert das Wahre und stimmt dem einen Teil zu, wie man einer demonstrierten Konklusion beistimmt." Und so wäre der Glaube, mit welchem man dem einen Teil eines bestimmten kontradiktorischen Satzes beistimmt, nach Aristoteles Wissen, und er gehörte zur Wissenschaft (scientia), sofern es sich um eine spekulative Wahrheit handelt, hingegen zur Klugheit (prudentia), soweit es sich um eine praktische Wahrheit handelt, und zur Kunst (ars), wenn es eine technische Sache betrifft. Auf diese Weise kann dann der eingegossene Glaube und das Wissen über das Geoffenbarte beisammen sein, weil man das Wort Wissen nicht proprie nimmt.

Anders verhält es sich, wenn man das Wort Wissen im eigentlichen Sinne nimmt, wie dies Aristoteles im ersten Buch der zweiten Analytik tut, in welchem er zum Wissen oder zur Wissenschaft vier Erfordernisse aufstellt: 1. daß das Wissen gewiß ist mit Ausschluß eines jeden Zweifels und jeglicher Täuschung; 2. daß es eine notwendige Erkenntnis ist (auf ein in sich selbst notwendiges Objekt sich bezieht); 3. daß es durch einen dem Intellekt evidenten Grund erfolgt; 4. daß aus dem notwendigen und evidenten Grunde die Konklusion durch syllogistisches Verfahren abgeleitet werde. Wenn man Wissen in diesem Sinne nimmt, ist es unmöglich, daß über das nämliche Objekt zugleich Wissen und Glauben vorhanden sei (44 b).

In n. 14 ss., 45 ss. erklärt Scotus seine Ansicht noch näher, indem er unterscheidet zwischen notitia oder habitus cum fide und a fide. Zuerst untersucht er nun, wie der Mensch einen Habitus, ein Wissen, haben kann cum fide. Hierbei macht er wieder drei neue Unterscheidungen. Er betrachtet: 1. den Habitus, den der Mensch haben kann aus dem Verständnis der in der Schrift enthaltenen Offenbarungs- und Glaubenswahrheiten, 2. den Habitus, den der Mensch hat durch Auslegung der Schrift, Entwicklung

der Konklusionen, Lösung der gegenteiligen Einwürfe, 3. den Habitus, den die Berge, d. h. die Apostel und Propheten, hatten, die zuerst dieses Wissen erhielten.

Ad 1. Das Wissen, das jemand erhält aus dem Bibelkanon, ist kein demonstratives in dem Sinne, als ob das Verständnis der Schrift aus einigen Prinzipien, in denen es enthalten ist, demonstrativ abgeleitet werden könnte, wie Augustin sagt: „Das in der Schrift Enthaltene kommt her von göttlichen Aussprüchen, nicht von Argumentation durch Menschen.“ Wer also über den Schriftsinn einen Habitus hat, hat ihn nicht als wissenschaftlichen Habitus, so wie die Wissenschaft definiert wurde, sondern als Habitus, womit er allem wie auch dem einzelnen unmittelbar zustimmt, nicht aber einem Satz wegen des anderen. Ja, wenn auch in der Schrift ein Satz aus den anderen bewiesen würde, würde er nicht deshalb dem Bewiesenen beistimmen, sondern nur wegen der Auktorität Gottes, wegen welcher er allem unmittelbar beistimmt, nicht dem einen wegen des anderen auf Grund des syllogistischen Diskurses. Wenn du aber den Einwurf erhebest, daß auch die Schrift geradeso wie die anderen Wissenschaften argumentiert und distinguiert, so gebe ich das nicht zu, ich weiß auch nicht, wo. Allerdings folgert Paulus: Wenn die Toten nicht auferstehen, ist auch Christus nicht auferstanden, und Johannes: Lasset uns Gott lieben, weil er uns zuerst geliebt hat (n. 14, 45). Darauf erwidert Scotus (n. 15, 45 s.): Dies ist aber keine eigentliche Argumentation. Argumentation soll etwas beweisen, was sonst zweifelhaft wäre; bei der eigentlichen Argumentation stimme ich der Konklusion nur zu wegen des Argumentes und dessen Evidenz. Wenn aber Paulus nur gesagt hätte: Die Toten werden auferstehen, oder: Christus ist auferstanden, hätte ich ihm ebenso fest geglaubt wie auch jetzt, weil wir eben keine andere Gewißheit für die Auferstehung Christi und der Toten haben als das Wort Pauli. Zudem hat die Konklusion aus einer nur geglaubten Prämisse keine Evidenz aus der Sache selbst, hat keine höhere Gewißheit als die Prämisse selbst. Wenn deshalb betreffs der Glaubens-

wahrheiten auch ein Satz aus den anderen folgt, so wird damit doch keine größere Gewißheit geboten.

Ad 2 (n. 16, 46). Wenn jemand versteht die Schrift auszulegen, daraus Folgerungen zu ziehen und die Einwände zu lösen, und so einen Habitus des Wissens mit dem Glauben zugleich hat, so kann ein solcher eine hervorragende Stellung in der Kirche (maior in ecclesia) einnehmen. Wenn nun ein solcher eine Schriftstelle durch andere erklärt, eine dunkle Stelle durch eine hellere, so hat er damit noch keine größere Gewißheit, als die helle Schriftstelle, mit der er die anderen auslegt, bietet. Weil aber die Schrift selbst kein Wissen im strengen Sinne des Wortes gewährt, so hat ein solcher auch kein Wissen im eigentlichen Sinne (nunquam habet scientiam proprie). Die Schriftauslegung kann aber auch vermittelst anderer Wissenschaften geschehen, und dazu gelangten in letzter Zeit die Lehrer (wohl die Scholastiker), indem sie Philosophie mit der Hl. Schrift vermischten — dies und speziell der Gebrauch der Metaphysik trägt ohne Zweifel viel dazu bei, daß die Wahrheiten der Schrift über die Trinität, die Intelligenzen (Engel) und die abstrakten Dinge verstanden werden. — Aber auch in diesem Falle hat die Konklusion keine höhere Gewißheit als die eine Prämisse, nämlich diejenige, die weniger gewiß ist. Da nun die aus der Schrift genommene Prämisse nicht aus ihren Termini evident ist, kann auch die daraus gezogene Konklusion kein Wissen erzeugen, obwohl sie einen vom Glauben verschiedenen Habitus erzeugen kann (quamvis possit generare habitum alium a fide). Was von der Schriftauslegung gilt, gilt auch von der Widerlegung der Widersprüche. Denn diese Widerlegung oder Lösung hat so große Gewißheit als die Quelle, aus der sie stammt. Wenn man sie aus der Schrift selbst hernimmt, hat sie eben auch nur die Gewißheit wie die Schrift (d. h. nur geglaubte, nicht in sich evidente); wenn man sie anderswoher nimmt (aus natürlichen Wissenschaften), dann kann sie ebenfalls nur diejenige Gewißheit haben, welche die Schrift hat, auf die sie sich stützt, nie aber eine Gewißheit aus Evidenz.

Ad 3 (n. 17, 47 s.). Welche Gewißheit hatten diejenigen,

denen zuerst die Schriftwahrheiten geoffenbart wurden? (Propheten usw.) Ich sage, daß Gott jede Wirkung, die er mit effektiven sekundären Mitteln hervorbringen kann, auch unmittelbar selbst hervorbringen kann. Wenn nun die in der Schrift enthaltenen Wahrheiten klar und intuitiv erfaßt würden, würden sie eine sichere Kenntnis ohne allen Zweifel erzeugen, und diese Kenntnis würde Wissenschaft sein, weil sie evident ist. Nun kann aber Gott ohne alle Bewegung von seiten eines Objektes (d. h. ohne daß dasselbe präsent ist und intuitiv geschaut wird) eine sichere Erkenntnis desselben ohne allen Zweifel erschaffen, so daß der Mensch, der ein solches geoffenbartes Wissen von Gott hat, an der Wahrheit desselben nicht mehr zweifeln kann. Wie man glaubt, hatten die Propheten und viele andere in der Schrift genannte Heilige ein solches Wissen. Diese hatten einen Habitus, der einen so großen Assens gab, daß sie, solange dieser Habitus anhielt, nicht umhinkonnten, der Wahrheit beizupflichten. Derartige Gewißheit war aber trotzdem nicht evident aus Evidenz der Sache, weil es sonst ein Widerspruch wäre, daß dieses Wissen mit dem Glauben zusammen bestände. Diese Gewißheit war jedoch so fest, wie es eine wissenschaftliche Gewißheit ist, welche erfolgt aus Prinzipien, die aus der Evidenz der Termini einleuchten. Sie stammte jedoch nicht von solchen Prinzipien, sondern anderswoher. Deshalb konnte sie auch kein Wissen aus Evidenz der Sache genannt werden; sie gab jedoch eine größere Evidenz als die des Glaubens, weil der Glaube nicht jeden Zweifel ausschließt, sondern etwas Zweifel mit dem Glauben bestehen kann.

Ich sage also (48 a), daß mit dem Glauben nicht Wissen im eigentlichen Sinne des Wortes zusammensein kann; die einzelnen Termini werden ja nicht ihren eigentlichen Begriffen nach als solche erfaßt. Deshalb sind die Prinzipien nicht aus Evidenz der Sache bekannt; sonst könnte auch die ganze Geometrie und der Glaube daran zusammen bestehen. Viele haben jedoch zugleich mit dem Glauben einen anderen Habitus, vermöge dessen sie der Wahrheit der Schrift fest beistimmen, aber nicht einer

Wahrheit wegen der anderen, sondern jeder beliebigen Wahrheit unmittelbar, obgleich die einzelnen Wahrheiten an Würde unter sich in einem bestimmten Verhältnisse bestehen und so miteinander verglichen werden können.

In n. 18, 48 gibt Scotus die Antwort auf ein Argument, das er (n. 3, 36 b) für die Meinung des heiligen Thomas angeführt hatte. Daselbst hatte er unter anderem auch gesagt, daß die Theologie eine wahre Wissenschaft sei, obgleich ihre Prinzipien nicht ex evidentia rei bekannt sind. In dieser Antwort heißt es: Dieses Argument beweist nur, daß die Theologie eine Wissenschaft in sich sei. Es sind eben die Prinzipien derselben nicht aus sich selbst bekannt. Somit ist die Theologie zwar eine Wissenschaft in sich (scientia in se), aber keine scientia vera, d. h. nach dem Kontexte nicht wie die Geometrie, deren Prinzipien aus sich selbst evident sind. — In n. 20, 51 b wird eine Bemerkung zur Ansicht Heinrichs von Gent gemacht: Ich sage, daß die einfältigen Christen implicite alles glauben, was die Kirche lehrt; sie verstehen nicht ihren Glauben zu erläutern oder zu verteidigen. Deshalb haben diejenigen, welche dies können, einen Habitus, der verschieden ist vom Glauben; dieser Habitus hat aber nicht ein anderes Licht als das des Glaubens. Auch stützt sich dieser Habitus nicht auf Prinzipien, die in irgendeinem Lichte evident sind. Diesen Habitus haben jedoch die meisten Gläubigen nicht, weil er verschieden ist von dem des Glaubens. Er ist jedoch kein Wissen, wie es von Aristoteles definiert wird, noch hat derjenige, welcher Glauben besitzt, Wissen. — Ebensowenig läßt Scotus einige aus Augustin für die Ansicht Heinrichs zitierten Stellen gelten; dagegen bringt er aus Augustin die Worte vor: „Nachdem man unerschütterlich den heiligen Schriften glaubt als ganz wahrhaften Zeugen, soll man durch Beten, Studieren und gutes Leben dahin trachten, daß man das im Glauben Festgehaltene, soweit als möglich, auch versteht." Dazu bemerkt Scotus noch: nämlich dadurch daß man die Harmonie der einen Bibelstelle mit einer anderen erkennt und so aus der gegenseitigen Übereinstimmung beide versteht (51 b).

Zuletzt wird die Antwort auf die zu Beginn der Quästion gemachten Einwürfe gegeben. Hier interessiert uns besonders die auf den vierten (n. 1, 34 b): Der heilige Paulus schreibt: dem einen wird das Wissen verliehen, dem anderen der Glaube. Die Theologie aber, sofern sie dem Glauben gegenüber unterschieden wird, ist die Wissenschaft von der Hl. Schrift. Somit hat derjenige, der die Theologie besitzt, im Gegensatz zum Glauben ein Wissen. Solches Wissen hebt aber den Glauben nicht auf, sondern nährt, kräftigt und verteidigt ihn. Also kann Wissen mit Glauben zusammen bestehen. — Dazu bemerkt Scotus (n. 21, 52 b): Ein solcher Mensch hat zwar einen Habitus, mit dem er versteht, so oder so das vom Glauben Verschiedene (die Hl. Schrift) auszulegen, er hat aber nicht eine Wissenschaft, wie sie von Aristoteles beschrieben wird (non habet scientiam descriptam a Philosopho).

Blicken wir auf die ganze lange Abhandlung zurück, so ergibt sich, wie fern es Scotus liegt, bestreiten zu wollen, daß die Theologie dem Intellekte wahre Erkenntnis und wirkliches Wissen bietet. Nur kann dieses Wissen und Verstehen kein Wissen ex evidentia rei sein, kein solches, wie es Aristoteles beschreibt, und wie es etwa die Geometrie gewährt, mag es sonst noch so hell und fest sein wie das der Apostel und Propheten, die an dem Geglaubten gar nicht zweifeln konnten. Insofern ist Theologie keine scientia vera, obwohl sie ist scientia in se, wirkliches Wissen vermittelt, und mehr ist als bloße opinio. Von einem Fühlen, Erleben oder einem „Glauben“ im Sinne Kants usw. kann gar nicht die Rede sein. Nur dasjenige Wissen ist mit Glauben nicht vereinbar, welches Wissen im strengsten Sinne des Wortes oder nach der strengsten aristotelischen Definition ist, nämlich Wissen ex evidentia rei etc. Wo dieses Wissen mit dem Glauben zusammenkommt, muß nicht etwa das Wissen weichen, sondern der Glaube. Der Glaube aber ist der Auktoritätsglaube, das Festhalten auf Grund eines fremden Zeugnisses, nämlich wegen der Auktorität des sich offenbarenden Gottes. Von Tendenz zum Skeptizismus fanden wir nichts. Scotus legt großes

Gewicht auf eigenes Forschen und Nachdenken, will von dem speziellen übernatürlichen Licht des Heinrich von Gent nichts wissen, macht dessen Ansicht vielmehr lächerlich.

Die im vorstehenden niedergelegten Gedanken trägt Scotus noch an sehr vielen anderen Stellen vor, und zwar mehr oder minder in all seinen Schriften, teilweise selbst in den logischen. Eine große Reihe von solchen Stellen ist ohnehin schon vorgeführt worden oder wird noch vorgelegt werden. Hier sei nurmehr hingewiesen auf die speziell hier einschlägige Schrift „De cognitione Dei“ in sechs Quästionen (tom. 5, 318 ss.).

II. THESIS.

Dem wissenschaftlichen Charakter der Theologie im angegebenen Sinn will Scotus in keiner Weise Eintrag tun; er will auch nicht die Verbindung derselben mit der Philosophie aufheben, wenn er schreibt, unsere Gotteserkenntnis sei nur dunkel, undeutlich, konfus usw., oder wenn er die Theologie Weisheit, praktische Wissenschaft, selbständige, von anderen Wissenschaften unterschiedene Wissenschaft nennt.

A. **Die Dunkelheit unserer Gotteserkenntnis.**

Es ist, wie wir bereits wiederholt sahen, wahr, daß Scotus bemerkt, unser Gottesbegriff, unsere Gotteserkenntnis, nicht bloß die natürliche, sondern auch diejenige, die uns die Offenbarung oder der Glaube bietet, sei rätselhaft, dunkel, undeutlich, unklar. Indes mit all dem will er nur sagen, daß diese Erkenntnis nicht intuitiv, klar und unmittelbar wie im Himmel ist, und auch als abstraktive nicht aus der Natur der Sache evident, nicht apriorisch, sondern nur aus dem Spiegel der Geschöpfe vermittelst der Erkenntnis durch die Sinne und Phantasiebilder entnommen und somit recht unvollkommen ist. Dies ergibt sich aus dem Kontext all dieser Stellen, wie leicht gezeigt werden könnte.[1]

[1] Es sei nur hingewiesen auf Rep. prolog. qu. 3, n. 4 ss. (tom. 22, 48 s.). — L. c. qu. 2, n. 21 (tom. 22, 45 b). — Quodlib. qu. 7, n. 11

B. Die Theologie als Weisheit.

Seeberg (a. a. O. S. 125) schreibt: „Duns erscheint es zutreffender, die Theologie als eine sapientia zu bezeichnen, da sie ihrer Art nach mehr intellectus principiorum als scientia conclusionum sei. Mit anderen Worten: Die religiöse Erkenntnis ist wesentlich unmittelbare Erkenntnis Gottes und seines Wesens, und nicht durch Syllogismen erworbene Kenntnis der Welt." Allerdings sagt Scotus Ähnliches; damit meint er aber noch nicht, daß die irdische religiöse Erkenntnis oder die Theologie unmittelbares Erkennen Gottes ist, nicht auf Syllogismen beruht. Die Stelle, die Seeberg zitiert, befindet sich in Ox. prolog. qu. 3, qu. lateralis 3, n. 28 (tom. 8, 187 s.). In dieser Seiten- oder Nebenquästion wirft Scotus die Frage auf, ob die Theologie in sich eine Wissenschaft (scientia) sei. Zuerst bemerkt er, daß die Wissenschaft im strengsten Sinne genommen nach Aristoteles vier Erfordernisse haben müsse, wie wir bereits wiederholt gesehen haben (n. 26, 183 b). Hierauf untersucht er, ob die Theologie der Seligen im Himmel diesen vier Anforderungen entspreche und somit eine Wissenschaft oder ein Wissen sei (n. 27, 184 s.). In n. 28, 187 s. erörtert er speziell den Punkt, ob auch die Theologie oder die Erkenntnis der kontingenten Wahrheiten, d. h. der vom freien Willen Gottes abhängenden Dinge, welche die Seligen ebenfalls unmittelbar in Gott schauen, z. B. die Inkarnation, ein Wissen genannt werden könne, da doch nach Aristoteles das Wissen nur auf die in sich notwendigen Wahrheiten gehe. Nach der Definition von Wissen oder Wissenschaft, die Aristoteles in 1. Posteriorum gibt, wonach nämlich auch Notwendigkeit des Objektes erforderlich ist, kann die Theologie betreffs der kontingenten Wahrheiten keine Wissenschaft sein, wohl aber in dem Sinne, wie er in 6. Ethica Wissenschaft nimmt, nämlich als Gegensatz zu opinio und suspicio; in diesem letzteren Sinne kann sie ganz gut eine Wissenschaft sein, weil sie ein Habitus ist, durch den wir determiniert Wahres

(tom. 25, 293). — Miscell. qu. 5, n. 22 ss. (tom. 5, 395 ss.). — De anima, qu. 19, n. 6—9 (tom. 3, 601 ss.).

aussagen. Hierauf fährt Scotus fort (188 a): Magis tamen proprie potest dici, quod Theologia secundum se est sapientia, quia de necessariis contentis in ea, ipsa habet evidentiam et necessitatem et certitudinem et obiectum altissimum et perfectissimum. Quantum autem ad contingentia habet evidentiam manifestam de contingentibus in obiecto theologico ut in se visis, et non habet evidentiam mendicatam ab aliis prioribus. Unde notitia contingentium (ut habetur in ea) magis assimilatur intellectui principiorum quam scientiae conclusionum.

Schon der Wortlaut legt nahe, daß es sich hier nur um eine scholastische Unterscheidung zwischen sapientia und scientia usw. handelt, nicht aber um die Frage, ob und wie die Theologie oder das religiöse Fürwahrhalten Erkenntnis Gottes und der Welt bietet. Scotus erläutert wirklich auch nur, ob und inwiefern die Theologie unter die von Aristoteles bezw. Augustin aufgestellten Begriffe sapientia, scientia, intellectus principiorum falle. Im 6. und 7. Kapitel des 6. Buches der Ethica Nicomachea unterscheidet Aristoteles zwischen sapientia (σοφία), scientia (ἐπιστήμη), prudentia (φρόνησις) und intellectus (intelligentia, mens, νοῦς). Sapientia ist das Wissen von den erhabensten und göttlichen Dingen, intellectus ist der habitus principiorum, die Erkenntnis der aus sich selbst einleuchtenden Prinzipien, scientia ist die Erkenntnis der aus den Prinzipien abgeleiteten Konklusionen, prudentia ist das praktische Wissen. Die sapientia steht über den drei anderen; denn der Weise muß sowohl die Prinzipien als auch die Konklusionen erkennen.[1] Unter Anwendung dieser Begriffe sagt nun Scotus an unserer Stelle: Die Theologie an sich ist nicht sowohl Wissenschaft (scientia, ἐπιστήμη) zu nennen als vielmehr oder viel eher Weisheit (sapientia, σοφία), weil sie handelt über Gott, somit das höchste und vollkommenste Objekt hat; dieses Objekt ist in sich notwendig, wird auch von den Seligen im Himmel mit voller Evidenz erkannt.

[1] Vgl. hierzu den Kommentar von Silvester Maurus ed. Franz Beringer, tomus 2, Paris 1886, p. 159 s. — Über die σοφία bei Aristoteles vgl. auch Ethica Nicomachea l. 10, cap. 7 (1177 a, 32), dann Metaphysica l. 1, cap. 1—2.



Die Seligen schauen in der Anschauung Gottes in Gott, dem eigentlichen Objekt der Theologie, wie in einem Spiegel auch die kontingenten Wahrheiten und zwar ebenfalls evident, gerade so als ob sie dieselben in sich (in den Dingen) selbst schauten (ut in se visis). Diese Evidenz ist für sie eine unmittelbare, wird nicht erst gewonnen oder erbettelt von etwas anderem, d. h. nicht durch Syllogismen aus Prämissen abgeleitet; sie folgt ja aus der Anschauung Gottes gleichsam wie aus in sich selbst klaren Prinzipien von selbst; insofern ist die Erkenntnis der Seligen betreffs der kontingenten Dinge mehr dem intellectus oder habitus principiorum (νοῦς) zu vergleichen als dem Wissen oder Verstehen der Konklusionen (scientia, ἐπιστήμη).

Ähnlich verhält es sich mit anderen Stellen, speziell mit solchen des genannten Prologes, in welchen Scotus ebenfalls die Theologie als Weisheit bezeichnet. So heißt es in der nämlichen qu. 3, qu. 2. lateralis, n. 8 (tom. 8, 141 b): Theologia secundum Augustinum 13. de Trinit. cap. 19. pro aliqua parte sui est sapientia, pro aliqua parte sui est scientia. Si autem esset tantum de aliquo non aeterno formaliter, de illo esset formaliter scientia et non sapientia aliquo modo, quia nec ex primo subiecto nec ex attributione, quia aeterna non attribuuntur temporalibus. Hier ist gesagt, daß sich Scotus betreffs der Unterscheidung zwischen Weisheit und Wissen an Augustin anschließt, zugleich aber auch angedeutet, daß nach Augustin Weisheit die Erkenntnis der ewigen Wahrheiten ist, Wissen hingegen die Erkenntnis der zeitlichen. Dasselbe erklärt Scotus deutlicher in Rep. prolog. qu. 1, art. 1, n. 4 (tom. 22, 7 b), wo er die Frage aufstellt, was zum Wesen der Wissenschaft gehört, und dabei erklärt, er wolle hier Wissenschaft nicht nehmen im Unterschied von Weisheit in dem Sinne, wie dies Augustin tut: nec restringendo scientiam, ut distinguitur contra sapientiam, quomodo Augustinus distinguit (12. de Trinitate cap. 15), quod ad sapientiam pertinet aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis. Augustin schreibt wirklich so, indem er diese Unterscheidung macht mit Hinblick auf die Schriftworte

(1. Kor. 12, 8): Alii datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae.[1] Aus all diesen Stellen ergibt sich nach dem Kontexte, daß mit den ewigen Wahrheiten, deren Kenntnis Weisheit heißt, Gott selbst gemeint ist; die menschlichen oder zeitlichen Wahrheiten hingegen, die zur Wissenschaft gehören, sind nicht rein irdische Angelegenheiten, sondern diejenigen religiösen Wahrheiten, die sich auf das Zeitliche, auf die Menschheit, und somit auf Kontingentes beziehen.[2] Augustin gebraucht die Worte sapientia und scientia auch noch in dem Sinne, daß die erstere sich auf die contemplatio beziehe, die letztere auf die actio.[3] Auch diese Unterscheidung kennt Scotus in unserem Prolog,[4] wo er allerdings zunächst im Sinne eines anderen schreibt: Cum igitur Theologia sit proprie sapientia, ipsa non erit practica, sed contemplativa. Es ist auch hier nach dem Kontexte mit der contemplatio oder sapientia die Betrachtung der eigentlich göttlichen Dinge, d. h. die Anschauung Gottes gemeint, da Scotus selbst hinzufügt: Sola superior portio est contemplativa, quia respicit aeterna.

Noch sei kurz bemerkt, daß auch der heilige Thomas im Hinblick auf Stellen aus der Hl. Schrift und Augustin schreibt, die Theologie sei Weisheit, weil sie von Gott, der höchsten Ursache und dem letzten Ziele aller Dinge handelt.[5] Sowenig aber der Aquinate mit dieser Bezeichnung der Theologie jeden wissenschaftlichen Charakter absprechen will, so wenig will dies der Doctor Subtilis.

C. **Die Theologie als praktische Wissenschaft.**

Es ist wahr, daß Scotus die Ansicht, die Theologie sei eine praktische Wissenschaft, wenigstens vorzieht. Indes, damit will er etwas ganz anderes lehren als Kant, von dem

---

[1] De Trinit. l. 12, cap. 15, n. 25 (Migne P. L. tom. 42, 1012; ähnlich tom. 42, 1037 s., 1048, 1056).

[2] Deshalb nennt sie Augustin auch res temporales, quas pro nobis aeternus fecit et passus est in homine etc. (tom. 42, 1038).

[3] De Trinit. l. 12, cap. 14, n. 22 und l. 14, cap. 19, n. 26 (Migne tom. 42, 1010, 1056).

[4] Ox. qu. 4, n. 26 (tom. 8, 254 b).

[5] S. th. I, qu. 1, art. 6.

er um eine ganze Weltanschauung abweicht. Scotus ist auch in diesem Punkt durch und durch Anhänger der peripatetisch-scholastischen Anschauungen und nur von diesen aus zu erklären und zu verstehen.

Scotus trägt seine Gedanken hauptsächlich im Prolog zum größeren Sentenzenkommentar vor. Schon in qu. 1, n. 4 (tom. 8, 11 b) bemerkt er, daß nach Aristoteles (6. Metaph.) die spekulative Wissenschaft eingeteilt wird in Metaphysik, Physik oder Naturwissenschaft und Mathematik. Weil nun nach Scotus, wie wir bei Besprechung des nächsten Einwandes sehen werden, die Theologie gegenüber der Metaphysik eine ganz selbständige Stellung einnimmt, auch mit Naturwissenschaft und Mathematik nichts zu tun hat, mußte er von vornherein geneigt sein, bei seiner großen Verehrung des Aristoteles die Theologie nicht als spekulative oder theoretische Wissenschaft gelten zu lassen.

In qu. 4 (tom. 8, 195 ss.) untersucht Scotus in einer eigenen Quästion, ob die Theologie praktisch sei. Dieselbe ist sehr groß, hat 45 Nummern, nimmt mit dem verhältnismäßig kurzen Kommentar 99 Quartseiten ein. Deshalb können wir nur die Hauptpunkte herausheben. Nach Vorbringung einiger Gründe zum Beweise dafür, daß die Theologie keine praktische Wissenschaft sei, gibt er als einstweilige Antwort an, sie sei praktisch, wobei er zwei Bibelstellen anführt, nämlich Röm. 13, 10: Endzweck (sic) des Gesetzes ist die Liebe, und Matth. 22, 40: An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten. Aus diesen Stellen, wie auch aus einer ähnlich lautenden des heiligen Augustin, folgert nun Scotus, daß die Theologie nicht ist praecise propter speculari; die spekulative Wissenschaft verlangt aber nach Avicenna nichts, was über das speculari hinausginge. — In n. 3 ss., 197 ss. läßt er sich dann weitläufig aus über das, worin die Praxis besteht. In n. 16 ss., 238 ss. wird die Ansicht Heinrichs von Gent zurückgewiesen, daß die Theologie absolut spekulativ sei; in n. 19, 244 die des Varro, daß sie zwar in gewissem Sinne direktiv, aber trotzdem nicht praktisch sei. In n. 20 ss., 245 s. wird die Ansicht des Herväus bekämpft, die Theologie sei nicht praktisch, weil

zur Praxis actus imperati vel eliciti des Willens gehören, die Theologie sich aber nicht primär mit solchen Akten abgebe. In n. 23 ss., 250 s. kritisiert Scotus dasjenige, worin die seither genannten drei Ansichten übereinkommen, daß nämlich die Theologie eine rein spekulative Wissenschaft sei, obwohl ihr Zweck die Liebe ist. Er hebt hervor, daß das Lieben und Verlangen nach einem erkannten Objekte wahrhaft Praxis ist. In n. 26, 254 führt er die Meinung des heiligen Bonaventura an, daß die Theologie affektiv sei. Dies sei zulässig, wenn man nur zugibt, daß die Affektion gewisse Praxis sei; nicht aber ist es zulässig, wenn man die Affektion als drittes Glied zwischen Spekulation und Praxis ansieht, da die Liebe wahre Praxis sei; zudem wissen Aristoteles und andere Auktoritäten nichts von einem dritten Glied der Wissenschaft neben der spekulativen und praktischen. Ebenso bespricht Scotus daselbst eine fünfte Ansicht, die meint, die Theologie sei kontemplativ, weil sie nach Augustin im eigentlichen Sinne Weisheit und nicht Wissenschaft, Weisheit aber kontemplativ sei. Wie wir bereits oben gesehen haben, gibt Scotus zu, daß man in gewissem Sinne die Theologie Weisheit und somit kontemplativ nennen könne, sofern sie sich mit der Betrachtung des eigentlich Göttlichen beschäftigt; dies schließt aber nicht aus, daß sie praktisch ist. Die sechste Meinung, nämlich die des Gottfried von Fontaines (n. 27, 255 ss.), hält fest, die Theologie sei teils spekulativ teils praktisch, somit beides zugleich, habe zwei Habitus, einen spekulativen und einen praktischen. Es könne allenfalls probabel sein, daß unsere Theologie, d. h. die in der Schrift enthaltene, zwei Habitus habe, aber nicht die Theologie an sich, deren erstes Subjekt die göttliche Wesenheit als solche ist. Zudem kann die schlechthin erste Wissenschaft, d. h. die Theologie, die ja allein als erstes Subjekt Gott hat, nur eine sein. Selbst die Trinitäts- und die Schöpfungslehre usw., die scheinbar mit der Praxis nichts zu tun haben, verfolgen einen praktischen Zweck. Gott ist ja unser Endziel, nicht sofern er der eine Gott ist, sondern als dreipersönlicher; wer dies nicht kennt, kann auch Gott nicht in der gehörigen Weise lieben und genießen. Wer die Schöpfungslehre nicht

kennt, kann Gott nicht den gebührenden Dank abstatten (256 s.). In n. 30, 258 s. wird die Meinung des heiligen Thomas vorgeführt, daß die Theologie sowohl praktisch als spekulativ sei, jedoch nur einen Habitus bilde. Scotus erwidert (allerdings nur in der vielleicht unechten Additio), es sei nicht zulässig, daß in der nämlichen Wissenschaft die großen Unterschiede, welche zwischen Praxis und Spekulation bestehen, zugleich sich vorfinden; eine Wissenschaft sei entweder praktisch oder spekulativ, könne aber nicht beides zugleich sein.

Endlich kommt Scotus (n. 31, 259) dazu, seine eigene Anschauung vorzulegen (Ad quaestionem respondeo): Jene Erkenntnis ist praktisch, welche fähig ist, dem rechten Wollen konform zu sein, und ihrer Natur nach dem Wollen vorhergeht. Aber die ganze notwendige Theologie im geschaffenen Verstand ist so konform dem Akte des geschaffenen Wollens und geht ihm vorher, ist somit praktisch.[1] Die Theologie ist praktisch, weil ihr erstes Objekt, d. h. Gott, zugleich das letzte Endziel ist; deshalb sind auch die Prinzipien, die dem letzten Endziele entnommen sind, praktische Prinzipien; somit sind auch die Konklusionen praktisch und die Theologie überhaupt (259 b). Gegen diese Behauptung macht sich nun Scotus selbst einige Einwände. So fragt er (260 a): Wie ist denn der Satz praktisch: Gott ist dreipersönlich, oder: der Vater zeugt den Sohn? Es scheint nicht, daß die Theologie praktisch ist, da doch viele Wahrheiten, die gar sehr theologisch sind, nämlich insofern die Theologie von der Metaphysik verschieden ist, spekulativ sind? Darauf lautet die Antwort (n. 32, 260, Ad tertium dico): Auch die genannten Sätze sind praktisch; sie geben ja das richtige Verständnis der Wesenheit Gottes und leiten so an, Gott in der rechten Weise zu lieben. Wenn man, wie es die Häretiker tun, in Gott ausdrücklich nur eine Person oder Gott als einpersönlich lieben wollte, so wäre es ja gar keine rechte Liebe. Auch diese und andere Sätze gehen dem Willensakte

[1] Illa est cognitio practica, quae est aptitudinaliter conformis volitioni rectae, et naturaliter prior ipsa. Sed tota Theologia necessaria in intellectu creato est sic conformis actui voluntatis creatae et prior ea, ergo.



vorher, und der Willensakt soll ihnen konform sein. — Scotus erhebt dann (260 b) den weiteren Einwurf: Die eigentliche Theologie beschäftigt sich doch mehr mit den Eigenschaften der drei göttlichen Personen als mit den wesentlichen, weil die meisten wesentlichen von uns in der Metaphysik erkannt werden können (quia essentialia plurima possunt a nobis in Metaphysica cognosci); deshalb ist die Theologie gerade in ihrem eigentlichsten Wesen (d. h. inbezug auf die Trinitätslehre), sofern sie sich von der Metaphysik unterscheidet, nicht praktisch. Diese Schlußfolgerung läßt er aber nicht gelten, ohne im mindesten zu leugnen, daß sehr viele oder die meisten wesentlichen Eigenschaften Gottes (etwa seine Unendlichkeit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Einheit, Intellektualität usw.) von der Metaphysik erkannt werden. Schon daraus erhellt, wie fern es ihm liegt, mit der Behauptung, die Theologie sei eine praktische Wissenschaft, zu leugnen, daß sie eine Wissenschaft sei oder dem Verstand eine Erkenntnis biete.

In n. 33 ss., 269 ss. legt Scotus dar, es sei wahrscheinlich, daß selbst die Theologia Dei de necessariis oder das Erkennen, welches Gott von sich selbst hat, praktisch ist. Gott erkennt sich ja nicht rein spekulativ (d. h. um bei dem Erkennen stehen zu bleiben), sondern um sich zu lieben. Auch hier ist ein Erkennen, das dem Willen vorhergeht und dem rechten Wollen konform ist. Diese Frage bleibt jedoch unentschieden (271). — In n. 37, 274 wird erörtert, ob die Theologia contingentium, d. h. betreffs der vom freien Willen Gottes abhängigen Wahrheiten wie Schöpfung, Inkarnation, praktisch sei. Die Antwort lautet: Ja, beim geschaffenen Intellekt, weil hier die beiden Bedingungen für die Praxis eintreffen, nämlich: ein Erkennen vor der Praxis und konform der Praxis. Beim göttlichen Erkennen jedoch nicht, weil hier das Handeln vom Willen ausgeht und erst nach dem Willensentscheide vom Intellekt erkannt wird, und so das kontingente Wollen dem Erkennen vorausgeht.[1] Somit sind alle Wahrheiten betreffs des not-

[1] Es handelt sich hier um die Frage, wie Gott das zukünftig Freie vorhersieht oder erkennt. Nach Scotus erkennt Gott aus den Ideen der



wendigen göttlichen Wollens (der göttlichen Selbstliebe, des trinitarischen Wollens oder Hauchens) praktisch, die kontingenten aber nicht (275 b). Die Theologia contingentium an sich, d. h. abgesehen von dem Intellekt, dem sie zukommt, ist jedoch spekulativ. Sie ist, wie ihr Objekt ist; nach dem Objekt ist sie aber nicht praktisch, sondern spekulativ (n. 39, 278). Deshalb ist sie auch im göttlichen Intellekt nicht praktisch, und wie sie im vollkommensten Intellekt ist, so ist sie an sich.[1]

In n. 41 ss., 282 ss. antwortet Scotus auf die Einwände, die er sich am Anfange der Quästion (195 s.) machte. Dabei sagt er, daß der Habitus des Glaubens kein spekulativer Habitus sei, und der Akt desselben kein spekulativer Akt. Ebenso ist auch die auf den diesseitigen Glauben folgende jenseitige visio praktisch;[2] denn auch die visio ist ihrer Natur nach konform der folgenden fruitio und geht ihr vorher, damit eben die fruitio recht und konform der visio sei. — Also selbst die jenseitige Anschauung Gottes ist nicht spekulativ, sondern praktisch, obwohl sie als unmittelbares Schauen gewiß ein klares und deutliches Erkennen ist. Sie ist eben praktisch, weil sie ihren Endzweck nicht in sich selbst hat, sondern dem seligen Lieben oder Genießen Gottes (fruitio) dient.

Bei Widerlegung des zweiten Einwandes, die an sich uns nicht interessiert, erhebt Scotus einen neuen Einwand, daß nämlich die Theologie Klugheit, aber nicht Wissen

---

Dinge nur ihre Möglichkeit, noch nicht ihre Wirklichkeit. Das Wirkliche erkennt er erst, nachdem sein Wille frei beschlossen hat, welche Dinge er realisieren will und wie. So erkennt Gott aus den Ideen „Mensch" und „Weiß" nur, daß der Mensch weiß sein kann oder auch nicht. Daß aber der Mensch wirklich weiß sein wird, erkennt Gott erst, nachdem er frei bestimmt hat, den Menschen weiß zu schaffen. Vgl. meine Abhandlung: „Der Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen angeblich exzessiven Indeterminismus geprüft", cap. 2.

[1] N. 40, 281 b: Hoc saltem teneo, quod Theologia contingentium non est per se practica sive ex obiecto, potest tamen in intellectu creato esse practica per accidens.

[2] Nec visio sequens credere est visio speculativa, sed practica (282 b).



sei, wenn sie als praktische Wissenschaft bezeichnet werde. Nach Aristoteles (6. Ethic.) ist ja Klugheit ein habitus activus cum ratione vera (282b). Darauf lautet die Antwort (283): „Dann ist auch die Moralwissenschaft Klugheit, denn auch die Moralwissenschaft ist habitus activus cum vera ratione. Deshalb muß die Definition der Klugheit bei Aristoteles etwas korrigiert werden." Uns interessiert jetzt nur so viel, daß Scotus die Theologie nicht als Klugheit (prudentia) ansehen will, obwohl sie praktische Wissenschaft ist, da ja nicht einmal die Ethik mit der Klugheit identisch ist.

Der dritte Einwand (196a) lautete: Boethius zählt drei Teile des spekulativen Wissens auf, von denen der eine nach ihm die Theologie ist. Scotus entgegnet (283b): Boethius verstand unter Theologie die Metaphysik. — Auch damit ist nahegelegt, daß Scotus die Theologie als wahre Wissenschaft ansieht, obwohl er sie praktisch nennt.

In n. 42, 285 s. bespricht Scotus den vierten Einwand, den er sich pag. 196a machte. Daselbst sagte er im Hinblick auf Aristoteles: Die spekulative Wissenschaft ist vornehmer als jede praktische; nun aber gibt es keine vornehmere Wissenschaft als die Theologie, also usw. Dazu führte er als Gründe an: Die spekulative Wissenschaft hat ihren Grund in sich selbst, die praktische hingegen ist da wegen des usus; dann ist auch die spekulative gewisser; ferner ist die spekulative Wissenschaft erfunden worden propter fugam ignorantiae, um die Unwissenheit zu verscheuchen, nachdem das für die praktischen Bedürfnisse Notwendige schon vorhanden war. Auf solche Weise argumentiert Aristoteles dafür, daß die Metaphysik eine spekulative Wissenschaft sei; all das trifft aber auch für die Theologie zu.[1] Darauf erwidert Scotus (285): Allerdings schreibt Aristoteles, daß die spekulative Wissenschaft vornehmer sei als die praktische. Derselbe spricht dabei aber nicht von einem Anstreben des Zieles durch den freien Willen, sondern durch einfache Naturbewegung und Naturtätigkeit. Wir aber halten dafür,

[1] All das geht auf Aristoteles zurück; cfr. Metaphys. l. 1, cap. 1—2, speziell cap. 2, 982 b, 19—24.



daß das Ziel (Gott) erreicht werde durch den Willen, und dann ergibt sich, daß dasjenige Wissen, welches sich auf das Wollen bezieht, vornehmer ist als das, welches sich nicht auf das Wollen bezieht. Von diesem Standpunkte aus hätte auch Aristoteles nicht geleugnet, daß in dieser Hinsicht das praktische Wissen vornehmer ist als das spekulative. Ferner ist jene Wissenschaft vornehmer, welche sich auf eine Potenz bezieht, die höher ist als die Potenz, die mit ihr selbst sich beschäftigt. Derart ist das theologische Wissen; es hat den Zweck, durch den Willen Praxis, Handeln zu bewirken. Deshalb ist es vornehmer als das einfache spekulative Wissen, das dieses nicht bezweckt. — Ebenso läßt Scotus den Satz nicht gelten, daß das spekulative Wissen gewisser ist als das praktische (285 b s.): Alle Wissenschaften sind proportionell gleich gewiß; denn jede geht zurück auf unmittelbare Prinzipien. Aber nicht in gleicher Weise gewiß sind sie secundum quantitatem, d. h. diejenige Wissenschaft hat größere Gewißheit, deren Objekt vollkommener erkennbar ist. Die Objekte nun, die Aristoteles dem praktischen Wissen zuweist, sind weniger vollkommen erkennbar als die Objekte, welche er dem spekulativen Wissen zuerkennt. Deshalb sagt er, daß manches (aliqua) spekulative Wissen gewisser ist als jedes praktische. Wir aber nehmen an, daß das cognoscibile operabile, d. h. dasjenige Erkenntnisobjekt (Gott), das wir durch wahre Praxis (Liebe, fruitio) erreichen wollen (im Jenseits), das am meisten erkennbare Objekt ist, und daß dasselbe somit mehr erkennbar oder mehr gewiß ist als jedes andere Erkenntnisobjekt. — Hier wird mit nackten Worten erklärt, daß die Theologie als praktisches Erkennen ebenso große, ja an sich noch größere Gewißheit bietet als diejenigen Wissenschaften, welche Aristoteles spekulative nennt. Freilich ist damit nicht gemeint, daß auch wir im Diesseits schon Gott und die göttlichen Dinge so klar und evident begreifen können als etwa die mathematischen Wahrheiten.

Hierauf folgt die Antwort auf den bereits erwähnten Einwand: Wie die Metaphysik, so ist auch die Theologie erst erfunden worden, nachdem alles andere zum Leben

Notwendige schon erfunden war, und zwar propter fugam ignorantiae, d. h. um einem spekulativen Bedürfnis, nicht einem praktischen, abzuhelfen: Die Theologie ist nicht (wie die technischen Künste) erfunden worden zur Befriedigung äußerer Bedürfnisse, sondern zur Befriedigung innerer Bedürfnisse, nämlich zur Mäßigung der Leidenschaften und der Handlungen. So wäre auch die Moralwissenschaft dennoch eine praktische Wissenschaft, wenn sie auch erst erfunden worden wäre, nachdem bereits alle Mittel zur Befriedigung der äußeren Bedürfnisse vorhanden waren. Nicht aber ist die Theologie erfunden worden, um die Unwissenheit zu verscheuchen. Denn bei der so großen Menge von Inhalt, den die Schrift bietet, hätte noch viel mehr Wissenswertes mitgeteilt werden können, als faktisch geschehen ist. Hingegen wird das in der Schrift Gelehrte häufig wiederholt, damit die Zuhörer wirksam zur Ausübung dessen, was angeraten wird, angefeuert werden.

Wenn wir auf die ganze Abhandlung über den praktischen bezw. spekulativen Charakter der Theologie zurückblicken, so ergibt sich als Resultat augenscheinlich, daß es Scotus gar nicht darum zu tun ist, das intellektuelle Moment in der Theologie zu verwerfen oder zu schmälern, d. h. ihr die Aufgabe und Fähigkeit abzusprechen, unseren Verstand mit Erkenntnissen zu bereichern und zwar auch mit solchen, die unzweifelhaft gewiß und wahr, wenn auch nicht aus sich selbst evident sind. Die ganze Kontroverse ist eine echt scholastische, dreht sich nicht um moderne Fragen, sondern nur darum, in welche der von Aristoteles aufgestellten Klassen der Wissenschaft die Theologie einzureihen sei. Wie der Scholiast in der Waddingschen Ausgabe (tom. 8, 289 a) ganz richtig bemerkt, ist der ganze Streit mehr ein Streit um Worte. Es ist das Bestreben des Scotus, alles auf Eine Form, Ein Prinzip, Einen Ausdruck, Einen Punkt zurückzuführen, da man bei allem Wohlgeordneten bei Einem Prinzip stehen bleiben muß.[1] So lehrt er bekanntlich auch, daß das Wesen der

---

[1] Rep. prolog. qu. 3, quaestiunc. 2, n. 13 (tom. 22, 51 b).

himmlischen Glückseligkeit nicht in der visio, sondern in der fruitio oder in dem Lieben und Genießen Gottes bestehe, ohne damit irgendwie leugnen zu wollen, daß die Seligen Gott unmittelbar schauen und auch in diesem Schauen selig sind. Weil aber das Schauen Gottes nicht der Abschluß der Tätigkeit der Seligen ist, sondern das Lieben und Genießen Gottes wegen seiner selbst; weil somit das Schauen nur die Voraussetzung für das Lieben oder die fruitio ist und dieser dient, nicht umgekehrt: so besteht in letzter Linie auch in der fruitio, und zwar in ihr allein, das Wesen der Seligkeit. So ist es auch mit der Theologie: Die religiöse Erkenntnis hat ihren Endzweck nicht in sich selber, die Religion findet mit ihr nicht ihren Abschluß, sondern sie hat den Zweck, Gott lieben und durch Lieben erreichen zu können. Dies ist aber Tun, Praxis; deshalb ist die Theologie praktisch, aber auch nur nach der angegebenen Hinsicht, nicht absolut und allseitig, als ob die Erkenntnis gar keine Rolle spielen würde.

Diese in dem Prolog zum größeren Sentenzenkommentar niedergelegten Gedanken bringt Scotus, wenn auch mehr gelegentlich, noch anderwärts zum Ausdruck. Wir wollen nur mehr auf einige Stellen verweisen. In Ox. l. 4, dist. 14, qu. 3, n. 3 (tom. 18, 127 b) wird unterschieden zwischen spekulativen und praktischen Wahrheiten, die uns durch die übernatürliche Offenbarung kund werden. Zu den spekulativen gehört der Satz, daß Gott dreipersönlich ist, zu den praktischen der Satz, daß Gott als Gott Endziel der intellektuellen Kreatur ist.[1] Miscellan. qu. 6, n. 18 (tom. 5, 414 a): Sacra Scriptura est quaedam notitia divinitus data ad dirigendum homines in finem supernaturalem. Darin gibt es credibilia et agibilia. Diese Quästion scheint jedoch nicht von Scotus selbst herzurühren. — Dann auch Miscell. qu. 7 (tom. 5, 417 ss.).

[1] Vgl. auch Rep. prolog. qu. 3, n. 13 s. (tom. 22, 51 s.). — Rep. l. 2, dist. 24, n. 4 (tom. 23, 113). — Collat. qu. 30 (tom. 5, 260 ss.).

D. Die Theologie als selbständige Wissenschaft.

Es ist, wie sich aus dem Gesagten ergibt, wahr, daß nach Scotus die Theologie unter den Wissenschaften eine ganz eigenartige Stellung einnimmt und insofern eine selbständige Wissenschaft ist. Sie ist eben Glaubenswissenschaft, beruht auf Auktorität und zwar auf göttlicher, enthält viele Wahrheiten, die sie nicht mit Evidenz beweisen kann, obwohl sie dieselben auf Grund der göttlichen Auktorität unbedingt für wahr hält. Damit ist aber noch nicht gemeint, daß sie speziell mit der Metaphysik in gar keiner Weise etwas gemein hat. Scotus will 1. nur sagen, daß die Theologie als solche oder als Glaubenswissenschaft nicht zur Metaphysik gehört, da sie ein anderes primum subiectum hat als diese und zwar ein selbständiges, das keine andere Wissenschaft mit ihr teilt; 2. daß sie nicht subalterniert ist der Theologie Gottes und der Seligen, d. h. dem Wissen, das Gott von sich selbst, und das die Seligen im Himmel von Gott haben, daß sie aber auch keiner anderen Wissenschaft die Prinzipien gibt.

Ad 1. Allerdings schreibt Scotus, daß die Metaphysik nicht von Gott handelt, aber er fügt hinzu „tamquam de primo subiecto". Nach den Scholastikern ist aber das primum subiectum einer Wissenschaft soviel als die Zentralwahrheit, das Hauptobjekt derselben, um das sich alle anderen Objekte, die in der nämlichen Wissenschaft behandelt werden, gleichsam drehen, da sie zu ihm in irgendwelcher Beziehung stehen. Für die Theologie ist dies Gott, wie auch der heilige Thomas bemerkt:[1] „Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem. Unde sequitur, quod Deus vere sit subiectum huius scientiae." Für die Metaphysik hingegen ist es das Sein wie Scotus oft erklärt und gerade auch da, wo er lehrt, daß die Metaphysik nicht über Gott als erstes Subjekt handelt.[2] Wie wenig Scotus damit leugnen will, daß auch die Meta-

---

[1] S. th. I, qu. 1, art. 7.

[2] Nämlich Ox. prolog. qu. 3, qu. lateralis 2, n. 20 (tom. 8, 170 s.).



physik sich mit Gott zu beschäftigen habe, ergibt sich daraus, daß er gerade in der nämlichen Nummer 20 p. 171 a hinzufügt: Obgleich Gott nicht das erste Subjekt der Metaphysik ist, wird er doch von ihr auf die vornehmste Weise betrachtet, in welcher nur immer in irgendeiner natürlichen Wissenschaft ein Objekt betrachtet werden kann.[1] Ebenso heißt es in Rep. prolog. qu. 3, art. 1 (tom. 22, 47 a): „Ich sage, daß Gott nicht Subjekt in der Metaphysik ist; denn über Gott als erstes Subjekt handelt nur eine Wissenschaft, diese ist aber nicht die Metaphysik" (sondern die Theologie). Wie schon aus dem Wortlaut erhellt, will Scotus auch hier nur lehren, daß die Metaphysik als solche nicht über Gott handelt, oder wie es im Kontexte heißt, daß Gott als Gott nicht die ratio propria derselben ist. Gerade in unserem Artikel betont Scotus, daß aus dem Sein der Dinge ein erstes Sein erschlossen werden könne, daß ferner in der Metaphysik aus den metaphysischen Begriffen: Akt, Potenz, Endlichkeit, Unendlichkeit usw. bewiesen werden könne, es gebe einen Gott oder ein erstes Sein.[2] Später werden wir zudem noch ausführlicher sehen, daß nach Scotus die Metaphysik eine Reihe religiöser Wahrheiten bezw. göttlicher Eigenschaften zu erkennen vermag.

Ad 2. In Ox. prolog. qu. 3, qu. later. 4 (tom. 8, 189 b) schreibt Scotus: Haec scientia (Theologia) nulli subalternatur. Quia licet subiectum eius possit aliquo modo contineri sub subiecto Metaphysicae, nulla tamen principia accipit a Meta-

---

[1] Cum vero probatur, quod (Metaphysica) est scientia de Deo per Philosophum 6. Metaph. text. comment. 2, dico, quod ratio eius sic concludit: Nobilissima scientia est circa nobilissimum genus vel ut primum obiectum vel ut consideratum in illa scientia perfectissimo modo, quo potest considerari in aliqua scientia naturaliter acquisita. Deus vero, etsi non est subiectum primum in Metaphysica, est tamen consideratum in illa scientia nobilissimo modo, quo potest in aliqua scientia considerari naturaliter acquisita. (Cfr. n. 13, 156 b; n. 18, 166 a.)

[2] Ex prioritate in entibus potest concludi primum ens esse, et hoc perfectius quam ex motu concluditur in Physica, primum motum esse. Unde ex actu et potentia, finitate et infinitate, multitudine et unitate, et ex multis talibus, quae sunt proprietates et passiones Metaphysicae, potest concludi in Metaphysica, Deum esse sive primum ens esse (47 a).



physica, quia nulla passio theologica demonstrabilis est in ea per principia entis vel per rationem sumptam ex ratione entis. Nec ipsa aliam sibi subalternat, quia nulla alia scientia accipit principia ab ipsa; nam quaelibet alia in genere cognitionis naturalis habet resolutionem suam ultimo ad aliqua principia immediata naturaliter nota. Mit diesen Worten ist alles gesagt, was Scotus meint: Das erste Subjekt der Theologie ist Gott; weil auch Gott unter das Sein fällt, und die Metaphysik über das Sein handelt, kann man sagen, daß in gewissem Sinne auch Gott unter die Metaphysik fällt. Aber trotzdem ist die Theologie keiner anderen Wissenschaft, auch nicht der Metaphysik, untergeordnet. Denn sie empfängt ihre Prinzipien nicht von der Metaphysik. Die Theologie ist Auktoritäts- oder Offenbarungswissenschaft; deshalb sind ihre passiones nicht beweisbar aus metaphysischen Prinzipien, aus dem Begriff des Seins.[1] Somit will Scotus nur sagen, daß das der Theologie als solcher Eigentümliche, etwa die Glaubensregeln, Mysterien, nicht natürlich demonstrierbar, nicht der Metaphysik entlehnt ist, und daß insofern die Theologie nicht der Metaphysik subalterniert ist. Aus dem nämlichen Grund kann aber auch keine andere natürliche Wissenschaft von der Theologie ihre Prinzipien hernehmen oder ihr subalterniert sein; denn die Prinzipien einer jeden natürlichen Wissenschaft sind natürlich erkennbar und bekannt, gehen in letzter Linie auf unmittelbare und natürlich erkennbare Wahrheiten zurück; deshalb können sie keine der Theologie entlehnte sein, deren Sätze nicht aus sich selbst evident sind. Der heilige Thomas hingegen widerspricht sich selbst, wenn er einerseits festhält, daß Wissen nicht mit Glauben zugleich zusammen bestehen könne, anderseits meint, daß unsere Theologie der Theologie Gottes und der Seligen untergeordnet ist, da

[1] Passiones einer Sache sind, wie Scotus im Anschluß an das pseudo-aristotelische Buch Perihermeneias sagt, die notae rerum [Ox. l. 1, dist. 22, qu. 2, n. 5 (tom. 10, 233 a)]. So sind Wahrheit und Güte Passionen des Seins [Ox. l. 3, dist. 8, n. 17 (tom. 14, 377 a); l. 2, dist. 16, n. 18 (tom. 13, 43 b)], und wie wir oben gesehen haben, sind Akt, Potenz, Endlichkeit, Unendlichkeit usw. metaphysische Passionen oder Proprietäten.

sie von dieser ihre Prinzipien hernimmt.[1] Ferner kann die Wissenschaft von Gott nur eine sein, weshalb es darin keine Unter- oder Überordnung gibt. Zudem hört die untergeordnete Wissenschaft da auf, wo die übergeordnete angeht; aber unsere Theologie, die Theologie der Seligen und Gottes handeln alle über die nämlichen Objekte usw.

Ebenso in Rep. prolog. qu. 2, n. 4 (tom. 22, 34 s.): Von Gott als Gott ist nur eine Wissenschaft möglich; also hat dieselbe keine ihr subalternierte. Auch erstrecken sich die subalternierende und die subalternierte Wissenschaft nicht auf dasselbe Objekt, wohl aber unsere Theologie, die Theologie der Seligen und Gottes, wie doch Thomas selbst zugesteht. — Ferner qu. 3, quaestiunc. 4 (tom. 22, 52 s.), wo ebenfalls ausdrücklich gefragt wird, ob die Theologie einer anderen Wissenschaft subalterniert sei, oder sich eine andere subalterniere. Antwort: Nein; die subalternierte Wissenschaft empfängt ihre Prinzipien von der subalternierenden. Dies ist bei der Theologie nicht der Fall. Allerdings fällt auch Gott unter das Sein; aber trotzdem ist die Theologie nicht der Metaphysik untergeordnet. Sie ist aber auch nicht subalternierend; denn alle anderen Wissenschaften haben in letzter Linie unmittelbare Prinzipien, die primär wahr wären, wenn es auch sonst gar nichts gäbe. Im Falle, daß es ein Dreieck gäbe, aber keinen Gott, was allerdings unmöglich ist, hätte das Dreieck trotzdem drei Winkel. — In der unmittelbar darauf folgenden quaestiuncula 5 (53 b) erörtert dann Scotus, daß die Theologie auf alle Dinge sich erstrecke, weil alle Dinge irgendwelche Beziehung, kausale, formale oder finale, zu Gott haben. Dies beweist doch ebenfalls, daß Scotus mit all den vorgenannten Untersuchungen, die weniger sachlichen Wert haben, das intellektuelle Moment an der Theologie nicht verwerfen oder schmälern und ihr Wissensgebiet nicht einengen will. Im Gegensatz zu Thomas will er die Theologie nur als selbständig in ihrer Art hinstellen, auch als selbständig gegenüber der Theologie Gottes und der Seligen.

[1] Cfr. S. Thom., S. th. I, qu. 1, art. 2; II, II. qu. 1, art. 5.

Erdmann (S. 413) zitiert zum Beweise dafür, daß Scotus öfters bezweifelt, ob wohl die Theologie noch Wissenschaft genannt werden kann, da sie ihre Hauptsätze nicht streng zu beweisen vermag, Theorem. 14, Opus Oxon. und Report. II. dist. 24. Mit den Theoremata hat es eine eigene Bewandtnis; wir wollen auf dieselben erst später eingehen. — In Ox. und Rep. l. 2, dist. 24 steht jedoch nichts davon, daß die Theologie ihre Hauptsätze nicht strenge beweisen könne und keine wirkliche Wissenschaft sei. Es wird nur untersucht, ob der obere Teil unserer intellektiven Seelenpotenzen, d. h. Verstand und Wille, sofern sie sich mit dem Göttlichen oder Ewigen beschäftigen, verschieden seien von dem niederen Teil, d. h. von Verstand und Willen, die sich mit dem Zeitlichen und Irdischen beschäftigen. Es handelt sich hier, wie bereits oben angedeutet wurde, nur um eine auf den heiligen Augustin zurückgehende scholastische Unterscheidung. Scotus bemerkt im Gegenteil, daß der obere Teil, der sich mit Gott beschäftigt, sowohl spekulativ als praktisch ist, also auch seine theoretisch-spekulative Seite hat.[1] — Erdmann weist auch darauf hin, daß nach Scotus sogar die Theologie Gottes praktisch sein soll. Indes dies spricht eher für das Gegenteil; denn das Wissen, das Gott von sich selbst und seinem Wirken hat, ist gewiß ein wahres, helles, evidentes Wissen. Ferner meint er, daß nach Scotus Christus der eigentliche Inhalt der Theologie ist, die Auffassung vom Wesen der Theologie sich somit modernen Anschauungen nähere. Dafür zitiert er Collat. qu. 30. Allerdings wird in dieser Quästion n. 8—10 (tom. 5, 264 s.) die Frage aufgeworfen, ob Christus das erste Objekt der Theologie sei; sie wird aber, wie dies auch sonst in den Kollationen oft der Fall ist, nicht definitiv entschieden, sondern es werden nur die Gründe und Gegengründe angeführt und besprochen. Im Prolog zum größeren Sentenzenkommentar qu. 3, qu. later. 2, n. 14 ss. (tom. 8, 159 ss.) jedoch wird ausdrücklich die Meinung des heiligen Bonaventura verworfen, daß Christus das erste Subjekt

[1] N. 4 (tom. 23, 113); n. 3 (tom. 13, 181 s.).

der Theologie sei, weil sonst die über den Vater und den Hl. Geist handelnden notwendigen Wahrheiten nicht mehr theologisch wären usw.

Auch Seeberg kann nicht umhin anzuerkennen, daß Scotus gigantische Bruchstücke von Metaphysik in seine Theologie hineingearbeitet hat, oder daß ihm nichts so fern liege, als auf den wissenschaftlichen Charakter der Theologie zu verzichten, oder daß in seinen Schriften nichts so häufig ist als die Aufdeckung logischer Fehler in der Argumentation seiner Gegner, und anderseits das Bemühen, die logische Folgerichtigkeit seiner eigenen Beweisführung zu erweisen, daß er sich nicht nur mit dem Nachweis der formalen logischen Korrektheit der theologischen Sätze beschäftigt, sondern auch gern ihre Analogie oder Identität mit philosophischen Ideen erweist usw. (S. 646, 649, 651, 652).

III. THESIS.

Im Gegensatz zu Kant, seinen Anhängern und Ablegern, bestimmt Scotus den Glauben als ein Fürwahrhalten vermittelst des Verstandes, somit als wirklichen Erkenntnisakt, allerdings nur auf Grund der Auktorität, somit als Auktoritätsglauben.

Dies ergibt sich zur Genüge bereits aus den vorstehenden Erörterungen, wird auch von keinem katholischen Theologen geleugnet, kann deshalb in Kürze abgemacht werden. Es ist zwar unzweifelhaft, daß auch nach Scotus der Glaube unter dem Wissen steht, und die Theologie keine Wissenschaft im allerstrengsten Sinne des Wortes ist. Damit soll aber, wie wir wiederholt sahen, nur gesagt werden, daß der Glaube, die Offenbarung, die Theologie keine vollständige Einsicht in den inneren Sachverhalt, kein volles Durchschauen und Ergründen und somit keine innere Evidenz gewährt. Weitere Beweisstellen dafür anzugeben ist wohl nicht notwendig. Ebenso gestehen wir gerne zu, daß zum Zustandekommen des Glaubensaktes auch der Wille und zwar der freie Wille mitwirkt, und insofern auch der Wille am Glauben beteiligt ist. Scotus zitiert mit Billigung öfters das Wort des

heiligen Augustin: „Das Übrige vermag der Mensch, wenn er auch nicht will, glauben kann er aber nur, wenn er will."[1] Aber trotzdem ist der Wille nicht die eigentliche oder formale Ursache des Glaubens, d. h. der Glaube ist seinem Begriff und Wesen nach nicht ein Akt des Willens, sondern des Verstandes. Der Glaube hat seinen Sitz im Verstand, dieser ist sein Subjekt oder Träger. Er hängt ab von dem im Intellekte wohnenden Habitus, der zum Fürwahrhalten geneigt macht, und dem als glaubwürdig vorgestellten Objekte. Weil aber derjenige, der dem Intellekt ein Glaubensobjekt vorstellt, dem Intellekt keinen Beweis, keine innere Evidenz bietet, kann er auch denselben nicht zum Beistimmen zwingen. Insofern glaubt niemand, außer wer will, und der Wille hat Gewalt über den Glaubensakt oder trägt zum Zustandekommen desselben bei. Wenn aber die Zustimmung des Intellektes oder der eigentliche Glaube einmal vorhanden ist, hat der Wille nicht mehr die Gewalt, dem Intellekt das Fürwahrhalten der gegenteiligen Ansicht vorzuschreiben oder ihn vom Assens abzuhalten. Er kann den Intellekt nur bewegen, betreffs des vorgelegten Glaubensartikels überhaupt einen Akt zu setzen oder ihm beizustimmen.[2] In der unmittelbar darauf folgenden Quästion weist zudem Scotus noch eigens die Behauptung zurück, daß auch im Willen ein eingegossener Habitus sein müsse, damit der Glaube im Intellekt sein könne. Dabei erklärt er: Wenn der Wille Ursache des Glaubensaktes wäre, und dem Intellekt vorhalten würde, alle Sterne seien gleich, so könnte der Wille ohne weitere Begründung und Überzeugung (nulla persuasione facta) dem Verstande befehlen, determiniert zu glauben, daß die Sterne gleich seien. Dies geht aber nicht. Vielmehr muß das Objekt Kausalität über den Glaubensakt haben, und der Wille bewegt den Verstand nicht, wenn nicht das Objekt bewegt. Nach Erlangung des erworbenen Glaubens und nach Vorlage des Glaubensartikels kann vielmehr der Verstand durch den eingegossenen Habitus glauben, wenn nur der Wille keine Gegenbewegung macht; mehr ist seitens

[1] Ox. l. 3, dist. 23, n. 13; dist. 24, n. 10 (tom. 15, 19b, 42a).
[2] Ox. l. 3, dist. 25, qu. 1, n. 11 oder 12 (tom. 15, 157 s.).

des Willens nicht erfordert.[1] Hier ist zugleich gesagt, daß der erworbene Glaube die Voraussetzung der Betätigung des eingegossenen ist. Wie Scotus öfters erläutert, genügt zum Fürwahrhalten oder Glauben der eingegossene Glaube allein nicht; derselbe verlangt vielmehr auch den erworbenen, sonst könnte ja ein getauftes Kind, sobald es zum Gebrauch der Vernunft kommt, ohne allen Unterricht sofort dem Satze zustimmen, daß in Gott drei Personen sind. Der eine und einheitliche Glaubensakt, der von dem Habitus des eingegossenen Glaubens angeregt wird, stützt sich somit auch auf den erworbenen Glauben. Dieser beruht aber wiederum auf dem Zeugnisse, auf der Lehre eines Fremden,[2] kommt her ex auditu. Von Anfang bis zum Ende (de primo ad ultimum) kann der Mensch nicht glauben, wenn er nicht jemand hört, der ihm die Glaubenswahrheiten verkündet. Der religiöse Glaube ist somit Auktoritätsglaube; ich glaube dem Ausspruche jemandes, weil ich glaube seiner Wahrhaftigkeit usw.[3] Er beruht auf der Auktorität des sich offenbarenden Gottes, somit auf einer ganz verlässigen und absolut unfehlbaren Regel.[4]

Wiewenig Scotus gesonnen ist, den Glauben als Sache des Willens, des frommen Gemütes, Gefühles, der Liebe zu Gott usw. anzusehen, ergibt sich namentlich auch daraus, daß er sehr oft lehrt, der Glaube, und zwar nicht bloß der natürliche oder erworbene, sondern auch der übernatürliche oder von Gott allein unmittelbar eingegossene, könne ohne eingegossene Liebe oder heiligmachende Gnade sein, somit mit schwerer Sünde zusammen bestehen, da er auch ohne diese Liebe eingegossen werden könne und mit ihr noch nicht ohne weiteres verloren gehe.[5] Ferner schreibt er, daß wir nur durch die Offenbarung und den Glauben unfehlbar wissen, daß es solchen eingegossenen Glauben gebe:

---

[1] Ox. l. 3, dist. 25, qu. 2, n. 2 (tom. 15, 211).

[2] Quodlib. qu. 14, n. 5—7 (tom. 26, 8 ss.).

[3] Ox. l. 3, dist. 23. n. 5 ss. (tom. 15, 8 ss.) et alibi saepius.

[4] Quodlib. qu. 14, n. 7 (tom. 26, p. 11 s.) et alibi saepius.

[5] Cfr. Rep. l. 4, dist. 6, qu. 8, n. 13 (tom. 23, 645 a); l. 2, dist. 27, n. 2 (tom. 23, 134 b) et alibi.

„Wie ich glaube, daß der Eine Gott dreipersönlich ist, und ich dies im Diesseits nur durch den Glauben erkennen, aber nicht wissen kann, so glaube ich auch, daß ich den eingegossenen Glauben habe.“ Denn der Glaube, den wir in unserem Inneren verspüren, kann ja auch ein natürlich erworbener sein.[1]

Es ist auch schon von vornherein nicht wahrscheinlich, daß ein Scholastiker mit solch scharfen und präzisen Begriffen, Definitionen und Distinktionen wie Scotus ein Freund oder Vorläufer der modernen unklaren, verschwommenen, einseitigen Willens-, Gefühls- und Gemütstheologie ist. Scotus und Kant sind um eine ganze Weltanschauung voneinander getrennt. Der Willensprimat, den Scotus vorträgt, ist ein ganz anderer als der Kantsche.[2]

[1] Ox. l. 3, dist. 23, n. 17 et 6 ss. (tom. 15, 26 et 10 ss.).

[2] Vgl. meine Abhandlung: „Ist Duns Scotus Indeterminist?“ S. 134 ff.



Drittes Kapitel.

Die natürlich erkennbaren religiösen Wahrheiten oder die sogenannten praeambula fidei.

Wenn es, um die Worte Schwanes (a. a. O. S. 78) zu gebrauchen, Duns Scotus vornehmlich auf die demütige Unterwerfung unter die Auktorität Gottes und der Kirche ankommt, dann wird er wohl auch den sogenannten praeambula fidei keine besondere Aufmerksamkeit schenken, auf die natürliche Erkennbarkeit derselben kein besonderes Gewicht legen, damit die Notwendigkeit und der hohe Wert der übernatürlichen Offenbarung und des Glaubens umsomehr ins Licht trete. Es wurden auch von verschiedenen Seiten derartige Vorwürfe gegen Scotus erhoben. So meint Wilhelm Kahl (a. a. O. S. 79), daß Scotus die theologia naturalis oder das, was der Mensch von Gott auf natürlichem Wege zu gewinnen vermag, auf ein schmales Stück beschränkt. Die Vernunft kann nicht mit absoluter Stringenz beweisen, daß Gott als wissendes und wollendes Lebewesen gedacht werden muß. — Dann Adolf Harnack:[1] „Schon Duns bestritt den Begriff eines notwendigen Seins aus sich selbst und warf damit im Grunde alle Gottesbeweise über den Haufen: das Unendliche ist nicht durch Demonstration erkennbar; also kann es nur auf Auktorität geglaubt werden." Ähnliches behauptet Chamberlain von Scotus, wie wir oben in der Einleitung gesehen haben. Ebenso lesen wir bei M. de Wulf (l. c. p. 402), daß Scotus unseren intellektiven Fähigkeiten die Kraft abspricht, das Leben Gottes beweisen zu können, ebenso eine Allmacht Gottes, die fähig ist, direkt die Tätigkeit der causae secundae zu ersetzen.

[1] Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Bd. 3. Aufl. 1897, S. 466.

Daß Scotus das natürliche Erkennen als solches auch auf religiösem Gebiete nicht verwerfen oder von vornherein beschränken will, ergibt sich bereits aus dem in den vorhergehenden Abschnitten Gesagten. Dasselbe wird sich auch aus nachstehendem zeigen. Bevor wir auf die einzelnen Wahrheiten näher eingehen, wollen wir einige Stellen betrachten, die sich auf das dem Glauben vorhergehende religiöse Erkennen im allgemeinen beziehen.

A. Über die praeambula fidei im allgemeinen.

Zunächst sollen einige Bemerkungen des Scotus angegeben werden, worin er sagt, daß durch unsere natürlichen Kräfte mehr religiöse Wahrheiten bewiesen werden können, als die alten Philosophen erkannten. So schreibt er:[1] Aristoteles sagte nicht, daß Gott etwas auf solche Weise erschaffen könne, d. h. de nihilo sive post nihil, ordine durationis. Daraus folgt aber nicht, daß das Gegenteil nicht durch die natürliche Vernunft bekannt sein könne. Ebenso folgt aus dem Satze: Die Philosophen haben dies aufgestellt, noch nicht: also ist es mit der natürlichen Vernunft durch Demonstration erkennbar. Denn vieles haben die Philosophen nicht aufgestellt, was trotzdem erkennbar ist durch die natürliche Vernunft.[2] Nach dem Kontext handelt es sich, wie wir sehen, von der natürlichen Erkennbarkeit der Schöpfung aus nichts oder des zeitlichen Anfanges der Welt, somit um religiöse Wahrheiten. Wie es zudem in der nämlichen Distinktion heißt,[3] bemerkten die Philosophen nicht den Widerspruch, der darin liegt, daß die Welt ewig sein soll; im Gegenteil stellten sie mehr Sätze ohne Beweis auf als mit Beweis (imo plura dixerunt sine demonstratione quam cum demonstratione). Anderseits erkannte selbst der Philosoph κ. ἐ., Aristoteles, vieles nicht, was die Theologen zugeben müssen, wie den Satz, daß im nämlichen Subjekt, z. B. im

[1] Rep. l. 2, dist. 1, qu. 3, n. 11 (tom. 22, 536 a).

[2] Multa enim non posuerunt Philosophi, quae tamen possunt cognosci per naturalem rationem.

[3] Qu. 4, n. 20 (tom. 22, 548 a).

Engel, zugleich Aktives und Passives vorhanden sein könne.[1] Es wäre jedoch leicht, selbst gegenüber Philosophen viele Wahrheiten und Sätze zu beweisen, die sie leugnen, und es wäre ein leichtes, ihnen wenigstens die Möglichkeit von vielem, was wir glauben, sie aber leugnen, zu beweisen.[2] Die Allmacht Gottes jedoch, im christlichen Sinne genommen, kann zwar nicht genügend bewiesen werden; man kann aber doch mit Wahrscheinlichkeit zeigen, daß sie etwas Wahres und Notwendiges ist, ja daß sie wahrscheinlicher ist als manche andere Glaubenswahrheiten; es ist nämlich nicht inkonvenient, daß einige Glaubenswahrheiten evidenter sind als andere. Also sogar hier, wo die natürliche Beweisbarkeit der Allmacht bestritten wird, wird zugleich erklärt, daß wir viele religiöse Wahrheiten, welche die Philosophen leugnen, oder wenigstens deren Probabilität natürlicherweise erkennen können.

Speziell über Gott, über seine Existenz und seine wesentlichen Eigenschaften kann die Vernunft vieles erkennen.

Über die von der Materie getrennten oder immateriellen Substanzen kann aus ihren Wirkungen vieles (multa) erkannt werden, wie sich dies bei vielen über Gott handelnden Quästionen ergeben wird. Die rein theologischen Wahrheiten jedoch können aus den Wirkungen Gottes (aus der Welt) nicht erschlossen werden. Aus den Geschöpfen erkennen wir nämlich nicht die notionalia (d. h. die auf die Trinität sich beziehenden Eigenschaften Gottes), wohl aber die essentialia, d. h. die auf die Eine Wesenheit Gottes sich beziehenden.[3] Deshalb hatten auch viele katholische Lehrer aus bloßen Naturkräften (ex puris naturalibus) einen vollkommeneren Gottesbegriff als irgendein (nicht christlicher)

---

[1] Rep. l. 2, dist. 3, qu. 4, n. 16 (tom. 22, 596 b): Igitur ibi agens et patiens non sunt distincta subiecto. Nec valet, quod Philosophus hoc non vidit, quia multa non vidit, quae oportet Theologos concedere.

[2] Ox. l. 1, dist. 42, n. 3 (tom. 10, 716 a): Facile esset probare ipsis Philosophis multas veritates et propositiones, quas ipsi negant, et facile esset eis probare saltem possibilitatem multorum, quae credimus, quae ipsi negant.

[3] Rep. prolog. qu. 1, n. 47 s. (tom. 22, 31).



Philosoph.[1] Gott kann eben bereits im Diesseits auch auf natürliche Weise erkannt werden, wenn auch nur in Begriffen, die von den Geschöpfen abstrahiert, Gott und den Geschöpfen gemeinsam sind.[2] Deshalb können auch die Philosophen vermittelst der natürlichen Vernunft Gott einigermaßen erkennen, z. B. als erstes Sein.[3] Ja es wird sogar vieles von den Philosophen über die getrennten Substanzen und speziell über Gott bewiesen, namentlich von Aristoteles an mehreren Stellen des 12. Buches seiner Metaphysik. Es wird von demselben nämlich gezeigt, daß Gott ewig, die Welt bewegender unbeweglicher Endzweck, Leben ist, daß er ferner immer aktuell erkennt, sich selbst als erstes Objekt erkennt usw.[4] Weil speziell die Metaphysik viele Konklusionen und Prinzipien über Gott, das erste Wesen, aufstellt,[5] kann auch Gott in gewissem Sinne als Subjekt der Metaphysik bezeichnet werden.

Es vermag nämlich auch die Metaphysik, obwohl sie eine rein natürliche Wissenschaft ist, und an sich nicht über Gott, sondern über das Sein handelt,[6] manches über Gott zu erkennen. Gott ist zwar nicht ihr erstes Subjekt oder ihr eigentlicher Gegenstand, wird jedoch darin als vornehmstes Objekt und auf die vornehmste Weise betrachtet. Die Metaphysik erkennt die meisten wesentlichen Eigenschaften Gottes (plurima essentialia) usw., wie wir bereits oben gesehen haben. Die Betrachtung der natürlich erkennbaren Attribute Gottes ist deshalb eine metaphysische.[7] Theologische, aber nicht metaphysische

[1] Miscell. qu. 5, n. 34 (tom. 5, 402 b).

[2] Rep. l. 1, dist. 3, qu. 1 (tom. 22, 92 ss.).

[3] Rep. l. 2, dist. 32, n. 21 s. (tom. 23, 165).

[4] Quaestiones super libros Metaphysic. Aristotelis, l. 2, qu. 3, n. 1 (tom. 7, 101 a): Multa demonstrantur a Philosophis de substantiis separatis, puta in 12. huius, t. c. 30, 36, 39, 51, 48, de Deo, quod sit sempiternum, quod movet sicut appetibile non motum, quod est vita, quod semper actu intelligit, quod seipsum intelligit tamquam primum obiectum etc. ibi et alibi.

[5] Aggregat multas conclusiones et principia de Deo et de aliis attributis ad ipsum ut ad primum etc. L. c. l. 1, qu. 1, n. 40 (tom. 7, 31 b).

[6] Rep. l. 4, dist. 43, qu. 2, n. 8 (tom. 24, 491 b).

[7] Ox. prolog. qu. 3, qu. 2. later. n. 18 (tom. 8, 166 a).

Wahrheiten sind hingegen die Sätze: Deus est trinus, Pater generat Filium.[1] Darum verstand auch Boethius unter Theologie die Metaphysik, da Gott in der Metaphysik betrachtet wird, soweit dies in natürlichen Wissenschaften möglich ist. Es hatte ja auch schon Aristoteles die Metaphysik Theologie genannt.[2] — Ähnliches lesen wir im Prolog zum kleineren Sentenzenkommentar.[3] Hier bemerkt Scotus am Anfang: Die Theologie oder die Wissenschaft, welche von Gott als Gott handelt, enthält in sich alle Wahrheiten, die von Gott erkennbar sind. Dagegen macht er sich nun den Einwand (n. 10): Es gibt über Gott manche Wahrheiten, die zur Metaphysik gehören, also nicht zur Theologie. Die Lösung lautet: Jede Wahrheit gehört einfachhin zu derjenigen Wissenschaft, in der man sie weiß und kennt propter quid. Zu derjenigen Wissenschaft hingegen, in der man sie nur kennt quia est, gehört sie nur secundum quid (also nur relativ). Alle Wahrheiten nun, die von Gott an sich erkennbar sind, weiß man propter quid in jener Wissenschaft, welche von Gott handelt als Gott (d. h. in der Theologie, deren eigentlicher Gegenstand Gott ist). Darum gehören alle Wahrheiten, die auch der Metaphysiker im wahren Sinne (vere probat) von Gott nachweist, einfachhin (simpliciter) zur Theologie. Zur Metaphysik hingegen gehören sie nur secundum quid, weil der Metaphysiker sie nur aus den Wirkungen und demonstratione quia sunt (aposteriorisch) beweist. Nun macht sich Scotus den weiteren Einwand (n. 11): Ist denn nicht auch die Metaphysik eine Wissenschaft schlechthin? Somit gehören die genannten Wahrheiten einfachhin und nicht bloß secundum quid zur Metaphysik. Die Antwort lautet: Die Metaphysik ist, soweit sie Gott betrachtet, schlechthin nur Wissenschaft quia. Aber eine solche ist bezüglich des propter quid nur secundum quid. Deshalb gehören jene Wahrheiten zur Metaphysik nur secundum quid. Scotus will also hier nur sagen, daß die an sich natürlich erkennbaren göttlichen Wahrheiten als solche

[1] L. c. qu. 4, n. 32 (tom. 8, 260 b).
[2] L. c. n. 41; und qu. 3, qu. 1 later. n. 3 (tom. 8, 283 b, 121 a).
[3] Qu. 3, quaestiunc. 1 (tom. 22, 50 s.).

einfachhin zur Theologie gehören, weil deren eigentlicher Gegenstand Gott ist; hingegen zur Metaphysik gehören sie nicht einfachhin, sondern nur beziehungsweise, weil deren eigentlicher Gegenstand nicht Gott als solcher, sondern das Sein als solches ist. Ausdrücklich betont er, daß es von Gott natürlich erkennbare Wahrheiten gibt, die deshalb auch von der Metaphysik zu betrachten sind. Diese Wahrheiten, die von uns über Gott aus seinen Werken oder per demonstrationem quia auf natürliche Weise erkannt werden können, sind aber nach Ausweis der philosophischen Wissenschaften „viele", wie es in der nämlichen Quästion 3, n. 6 (tom. 22, 49 b) heißt. Weil nach Aristoteles die Metaphysik über Gott handelnde Theologie ist, kann Gott bereits im Diesseits von uns auf natürliche Weise erkannt werden.[1] Die metaphysische Untersuchung über Gott geht dabei vor nach der via causalitatis, negationis und eminentiae, indem sie die geschöpflichen Attribute, z. B. Weisheit, Wille, nach ihrem Begriffe betrachtet, von aller geschöpflichen Unvollkommenheit reinigt, ihnen die höchste Vollkommenheit beilegt und dann auf Gott überträgt.[2]

Zu den Abhandlungen, die sowohl der Theologie als der Metaphysik angehören, gehört auch die Lehre über das Endziel des Menschen; erstere ergeht sich darüber im besonderen und weist nach, daß dieses Ziel die himmlische Glückseligkeit, die jenseitige Vereinigung mit Gott ist; letztere weist zunächst nur nach, daß die Glückseligkeit im allgemeinen unser Ziel ist.[3] Wie jedoch die Philosophen erkennen, daß Gott das erste Sein ist, so können sie auch schon erkennen, daß Gott unsere natürliche Glückseligkeit ist.[4] Wie unser

---

[1] Ox. l. 1, dist. 3, qu. 1 (tom. 9, 8).

[2] L. c. qu. 2, n. 10 (tom. 9, 20 s.): Omnis inquisitio metaphysica de Deo procedit sic, scilicet considerando formalem rationem alicuius, et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem, quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem, et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali ratione sapientiae vel intellectus vel voluntatis etc.

[3] Ox. prolog. qu. 4, n. 17 (tom. 8, 239 a). — Ox. l. 4, dist. 43, qu. 2, n. 32 (tom. 20, 58 b).

[4] Ox. l. 2, dist. 33, n. 3 (tom. 13, 330 b). — Rep. l. 2, dist. 32, n. 21 s. (tom. 23, 165).

natürliches Verlangen nach Gott dartut, ist eben der Besitz Gottes auch unser natürliches Endziel, obzwar er mit natürlichen Mitteln nicht erreichbar ist.[1]

B. Die praeambula fidei im einzelnen.

I. Die natürlich erkennbaren Wahrheiten über Gottes Existenz, Wesen und Eigenschaften.

Hier wird es gut sein, in Kürze die Gotteslehre zu betrachten, wie sie Scotus in rein philosophischen Abhandlungen vorträgt. Dies geschieht in mehreren Schriften.

1. Die Schrift „De primo principio", cap. 3—4 (tom. 4, 750 ss.) ergeht sich in wunderschöner Weise über den Gottesbegriff. In derselben bringt Scotus keine theologischen Argumente aus Schrift, Überlieferung usw. vor, betont vielmehr ausdrücklich, daß er jetzt nur Vernunftbeweise vorlegen wolle. So spricht er in dem Gebete zu Beginn des 3. Kapitels: Herr, unser Gott, der du verkündet hast, du seiest der erste und der letzte, lehre deinen Diener dasjenige aus der Vernunft zu zeigen (ostendere ratione), was er mit gewissestem Glauben festhält, daß du bist die erste bewirkende Ursache, das erste eminente Wesen und das letzte Endziel. (Ähnlich cap. 4, n. 37 (tom. 4, 787 b.) Nachdem er im vorhergehenden eine Reihe philosophisch erkennbarer Prädikate Gottes dargelegt hatte, fährt er fort: „Abgesehen von dem über dich, o Gott, Gesagten, das von den Philosophen bewiesen wurde, preisen dich die Katholiken als allmächtig, unermeßlich usw. In diesem Traktat habe ich versucht, wie das Physische, das von dir ausgesagt wird, von der natürlichen Vernunft irgendwie erschlossen werde. Im folgenden, nämlich in den Theoremen, sollen die Glaubenswahrheiten dargelegt werden, bei deren Zustimmung die Vernunft gefangen wird." Ebenso bemerkt er (cap. 4, n. 28, p. 781 b) allerdings nur in einer wohl nicht echten „Additio", daß er hier nicht nach Auktoritäten vorgehe.

---

[1] Ox. prolog. qu. 1, n. 12 (tom. 8, 22 a).

Im dritten Kapitel unserer Schrift stellt Scotus in 19 Konklusionen eine Reihe philosophischer Sätze über Gott auf und beweist sie mit philosophischen Argumenten. Wir müssen uns hier damit begnügen, nur die Konklusionen oder Thesen selbst anzuführen (751—758).

1. Unter dem Seienden gibt es eine effektive Natur. 2. Ein effektives Wesen ist einfachhin das erste Wesen. 3. Dieses schlechthin erste effektive Wesen ist inkausabel. 4. Dieses Wesen ist aktuell existierend. 5. Dasselbe ist das aus sich notwendige Sein. 6. Die Notwendigkeit des Seins aus sich selbst kommt nur einer Natur zu. 7. Unter dem Seienden gibt es eine finitive Natur (d. h. eine solche, die das Endziel von allem anderen bildet.). 8. Ein finitives Wesen ist einfachhin das erste. 9. Das erste finitive Wesen ist inkausabel. 10. Dasselbe existiert aktuell. 12. Unter den Naturen der seienden Wesen ist eine die exzedente (übertrifft an Vollkommenheit alle anderen usw.) 18. Das erste effektive Wesen ist das aktuellste, enthält virtuell alle Aktualität in sich. Der erste Endzweck (Gott) ist der beste, enthält in sich virtuell alles Gute. Das erste eminente Wesen ist das vollkommenste, enthält in sich eminent alle Vollkommenheit.

Im 4. Kapitel (762 ss.) werden in ähnlicher Weise 11 Konklusionen über die Einfachheit, Unendlichkeit und Intellektualität des ersten Seins vorgelegt und mehr oder minder ausführlich bewiesen. Dasselbe beginnt mit dem Gebete: Herr, unser Gott, betreffs deiner einzig dastehenden und wahrhaft ersten Natur möchte ich die Vollkommenheiten, die dir unzweifelhaft innewohnen, einigermaßen beweisen (aliqualiter ostendere), wenn du mir günstig bist. Ich glaube, daß du einfach, unendlich, weise und wollend bist; weil ich aber in der Beweisführung (in probando) keinen Zirkel machen will, will ich einiges über deine Einfachheit vorausschicken. Hierauf werden die folgenden Thesen aufgestellt: 1. Die erste Natur ist in sich einfach. 2. Was immer der ersten Natur innerlich zukommt, das ist sie im höchsten Grade. 3. Jede Vollkommenheit einfachhin und im höchsten Grade kommt der höchsten

Natur notwendig zu. 4. Die erste bewirkende Ursache ist erkennend und wollend. 5. Was immer die erste Ursache verursacht, verursacht sie kontingent (d. h. frei). 6. Daß die erste Natur sich selbst liebt, ist mit ihr identisch. 7. Kein Erkennen ist für die erste Natur ein Accidens. 8. Der Intellekt des ersten Wesens erkennt aktuell immer, notwendig und distinkt alles Erkennbare, und zwar der Natur nach früher, als dasselbe in sich selbst ist. 9. Das erste Prinzip ist unendlich und vom Endlichen nicht begreifbar. Vor Begründung dieser Thesis betet Scotus (n. 15, 772 b): „O Gott, wie tief ist die Weisheit und die Erkenntnis, mit der du alles Erkennbare auffassest! Wirst du meinem schwachen Verstande gewähren zu schließen, daß du unendlich und unbegreiflich bist? Ich will versuchen, eine überaus fruchtbare Konklusion einzuführen. Wenn diese bereits im Anfange der Abhandlung über dich bewiesen gewesen wäre, hätte das meiste von dem im voraus Gesagten leicht eingeleuchtet." Er beweist dann die Unendlichkeit Gottes auf mehrfache Weise, z. B. aus dem Erkennen und der Erkennbarkeit der ersten Natur, aus der Identität des göttlichen Erkennens mit der göttlichen Substanz, aus der Eminenz und Einfachheit des ersten Wesens, dann daraus daß unser Wille nur an einem unendlichen Wesen seine Sättigung findet usw. 10. Das erste Prinzip ist in jeder Beziehung einfach, hat keine wesentlichen, quantitativen und begrifflich zusammensetzbaren Teile. Dabei faßt er das seither Bewiesene zusammen und zählt die philosophisch beweisbaren Eigenschaften Gottes auf (n. 36 s., 786 s.): Herr, unser Gott, sehr viele Vollkommenheiten, welche über dich von den Philosophen erkannt wurden, können nach dem Gesagten die Katholiken erschließen (plurimas perfectiones a Philosophis de te notas possunt Catholici utique concludere ex praedictis). Du bist die erste wirkende Ursache, das letzte Endziel, der höchste an Vollkommenheit, du übersteigst alles, du bist ganz ohne Ursache, deshalb unerzeugbar, unvernichtbar. Es ist ganz unmöglich, daß du nicht bist, denn du bist das notwendige Sein . . . du bist lebendig, lebst das vornehmste Leben, weil du erkennend und wollend bist. Du bist selig, ja

wesentlich Seligkeit, weil du das Erfassen deiner selbst bist. Du bist die klare Anschauung deiner selbst, die lustvollste Liebe. Obgleich du in dir selbst selig bist und dir ohne anderes aufs höchste genügst, erkennst du doch alles Erkennbare in Einem Akte. Du kannst alles Realisierbare kontingent und frei wollen und zugleich durch dein Wollen realisieren. Im vollsten Sinne des Wortes hast du eine unendliche Macht, du bist unerfaßlich und unendlich, du bist unendlich und im höchsten Grade einfach, ohne Teile, ohne Quantität, ohne Accidens, unveränderlich, du allein bist einfachhin vollkommen, kein vollkommener Engel, kein vollkommener Körper, sondern das vollkommene Sein, dem kein Sein fehlt, das jemand zukommen kann. Du bist gut ohne Ziel, auf das freigebigste die Strahlen deiner Güte mitteilend. Du bist in vollkommenster Weise intelligibel, deinem Intellekte präsent, du allein bist die erste Wahrheit usw. Außer diesem über dich Gesagten und von den Philosophen Bewiesenen (a Philosophis probata) preisen dich die Katholiken noch als allmächtig usw. — Endlich wird in der 11. Thesis (n. 38 ss., 787 ss.) gezeigt, daß nur ein Prinzip das erste sein kann. Über die Einheit Gottes werden fünf Sätze aufgestellt und bewiesen: Einzig an Zahl ist dein unendlicher Intellekt, dein unendlicher Wille, deine unendliche Macht, das notwendige Sein, die unendliche Güte. Es wird dann gezeigt, daß keine zwei unendlichen Intellekte, Willen usw. möglich sind, und zwar sind alle Argumente rein philosophischer Natur. Am Schlusse (789 a) heißt es: Mit Recht hast du gesagt, daß außer dir kein Gott ist.

Nebenbei sei bemerkt, daß sich diese Beweise für die Einheit Gottes genau ebenso in dem größeren Sentenzenkommentar finden.[1] Vor Beginn der Beweisführung bemerkt Scotus, daß einige meinen, die Einheit Gottes könne nicht bewiesen, sondern nur durch den Glauben festgehalten werden. „Videtur tamen, quod ista veritas possit ratione naturali ostendi" (n. 2, 487 s.). In den Sentenzenkommentaren, speziell in dem größeren, findet sich auch alles andere, was wir

[1] Ox. l. 1, dist. 2, qu. 3, n. 2 (tom. 8, 488 ss.).

soeben aus der schönen Schrift: „De primo principio" vorgelegt haben, vielfach fast wörtlich wieder, namentlich in l. 1, dist. 2, qu. 2 (tom. 8, 395 ss.). Es wird daselbst erörtert, daß unsere Gotteserkenntnis nicht propter quid oder apriorisch, sondern demonstratione quia = ex creaturis oder aposteriorisch ist (n. 10, 414). Aus der Schöpfung können wir alsbald wenigstens im allgemeinen vermittelst der Gott und den Kreaturen gemeinsamen Begriffe eine natürliche Gotteserkenntnis gewinnen, da die Eigenschaften der Geschöpfe in Gott vollkommener und eminenter sind als in den Dingen (n. 8, 408 a). Mit Vernunftgründen wird dargetan, daß es ein einfachhin erstes Wesen gibt secundum efficientiam, secundum rationem finis et secundum eminentiam, d. h. eine erste Ursache und ein erstes Endziel von allem, ein erstes vollkommenstes Wesen (n. 11 ss., 416 ss.). Ebenso, daß diese erste Ursache ist erkennend und wollend (n. 20 ss., 443 ss.), wie auch unendlich (n. 25 ss., n. 34 ss., p. 461 ss., 483 ss.). Die Beweise sind durchweg streng philosophische. In gleicher Weise im kleineren Sentenzenkommentar.[1] Wir lesen hier sogar, daß die Weltdinge mit Notwendigkeit (necessario) zeigen, Gott sei intelligent und Intelligenz.[2]

2. Die „Quaestiones super libros Metaphysic. Aristotelis" (l. 12, tom. 7, 658 ss.).[3] Auch hier wollen wir nur die Titel der einzelnen Quästionen angeben: Qu. 4: Ob

[1] Vgl. Rep. l. 1, dist. 3, qu. 1 und 2 (tom. 22, 92 ss.); dist. 2, qu. 1—4 (tom. 22, 63 ss.).

[2] Rep. l. 1, dist. 35, qu. 1, art. 1, n. 14 (tom. 22, 419 a).

[3] Daß diese Schrift von Scotus herrührt, wird von niemand bestritten. Sie wird auch von Scotus selbst in unzweifelhaft echten Werken zitiert. Vgl. Ox. l. 1, dist. 2, qu. 2, n. 24 (tom. 8, 460 b). — Ox. l. 3, dist. 36, n. 21 et 22 (tom. 15, 675 a). — Ox. l. 4, dist. 11, qu. 3, n. 41 et 47 (tom. 17, 423 b, 430 a). — Theorem. 19, n. 1 (tom. 5, 74 b). Auch wird darin auf andere echte Schriften des Scotus verwiesen, nämlich auf die Abhandlung: „De primo principio" [L. 9, qu. 4, n. 5 (tom. 7, 546 a)], dann auf den Sentenzenkommentar [vgl. die Zensur Waddings (tom. 7, p. 1)]. Sie scheint somit eine der ältesten Schriften zu sein. Die uns jetzt interessierenden Stellen finden sich freilich fast alle im 12. Buche, das in manchen Handschriften fehlt, jedoch auch schon frühzeitig im Drucke erschien (vgl. die Zensur Waddings p. 621). Aber wie bereits oben (S. 125) gesehen wurde, schreibt Scotus auch in dem sicher echten ersten und

man eine ewige causa efficiens annehmen müsse. Qu. 5: Ob die erste Substanz eine Kraft sei. Qu. 6: Ob es in der ersten Substanz Materie gebe. Qu. 7: Ob die erste Substanz ganz und gar unbeweglich sei. Qu. 9: Ob das erste bewegende Wesen zugleich das erste begehrenswerte und erkennbare Wesen ist. Qu. 10: Ob das Erkennen des ersten Wesens die höchste Lust sei. Qu. 11: Ob vom ersten Prinzip als der causa efficiens der Himmel und die ganze Natur abhängt. Qu. 12: Ob das erste Prinzip vollkommen sei. Qu. 13: Ob das erste Prinzip unendliche Macht sei. Qu. 14: Ob das erste Prinzip Größe habe. Qu. 15: Ob das erste Prinzip einfachhin einfach sei. Qu. 16: Ob der erste Beweger zuzueignen sei dem ersten Beweglichen. Qu. 17: Ob man außer dem ersten Beweger noch eine Intelligenz annehmen muß, die das erste Bewegliche effektiv bewegt. Qu. 22: Ob das erste Prinzip sich selbst erkennt. Qu. 23: Ob das erste Prinzip sein Erkennen ist usw.

Ähnlich im 12. Buch der „In XII libros Metaphysic. Aristotelis expositio" (tom. 6, 519 ss). So weist er in Summa 2, cap. 1 (542 ss.) nach, daß es eine unbewegliche, ewige und immer aktuell existierende Substanz gibt. In Summa 2, cap. 3 (558 ss.), daß der erste Beweger höchst selig, lebendig, vollkommen, von unendlicher Macht, gut sei. Dabei wird (n. 46, 561 s.) bemerkt, daß Gottes Wesen und Leben Erkennen sei, daß seine Substanz wesentlich Leben, das beste Leben sei usw. — Ebenso in den „Conclusiones metaphysicae", n. 32 ss. (tom. 6, 655 ss.). So lesen wir concl. 78, p. 665 a: Oportet ergo totum universum esse sicut unum regnum vel sicut unus principatus et quod ab uno Rege seu Principe gubernetur, qui est Deus altissimus.

Die schöne Abhandlung: „De rerum principio" hat ebenfalls sehr vieles über Gottes Existenz, Wesen, Attribute und Wirkungen nach außen hin. Dabei werden fast durchweg nur rein philosophische Argumente vorgebracht; die verhältnismäßig wenigen theologischen Auktoritäten werden

zweiten Buche, daß die Philosophen vieles über Gott beweisen, oder daß die Metaphysik viele Sätze über Gott aufstelle, weshalb auch Gott in gewissem Sinne Subjekt der Metaphysik sei.



mehr zur Bestätigung des rein natürlich Bewiesenen angeführt. In qu. 1 (tom. 4, 267 ss., 271 ss.) wird in langer Erörterung dargetan, daß es ein einfachhin und absolut erstes Prinzip aller Dinge gebe, und daß dasselbe als effektive, exemplare und finale Ursache der Dinge höchst einzig sei. Auf die ausführliche rein natürliche Erläuterung über die Schöpfung der Welt aus nichts durch Gott werden wir später zu sprechen kommen.

In den „Collationes" (tom. 5, 131 ss.) betont Scotus ebenfalls wiederholt, daß die Vernunft Gottes Existenz und so manche Attribute erkennen kann. So heißt es z. B. Collat. 10, n. 1, 183 b: Durch die natürliche Vernunft erkennen wir, daß Gott intellektiv und eine intellektuelle Natur, deshalb folgerichtig eine vollendete Natur ist; daraus sehen wir auch ein, daß diese Natur sich selbst zuwendet, sich selbst erkennt und will. — Collat. 11, n. 2. p. 187 a: Im Diesseits erkennt unser Intellekt Gott durch die Geschöpfe, indem er von den Geschöpfen auf Gott schließt. — Collat. 13, 199 ss., handelt über die Frage: Ob wir durch natürliche Untersuchung über Gott erkennen können, was er ist. Dabei heißt es n. 8, 204 a: Durch die Kreatur erkennen wir Gott, und wir erkennen ihn nur durch die Kreatur.

Aus den „Miscellanea" ist für uns besonders die lange 5. Quästion (tom. 5, 384 ss.) wichtig. In derselben zeigt nämlich Scotus mit vielen philosophischen Gründen, daß der Begriff „unendliches Sein" der vollkommenste Gottesbegriff ist, den der Mensch im Diesseits aus bloßen Naturkräften (ex puris naturalibus) gewinnen kann. In n. 21, 395 a erklärt er näher, wie er den Ausdruk „Erkenntnis aus bloßen Naturkräften" hier auffaßt: „Unter bloßer Natur verstehe ich präzis natürliche Ursachen, die betreffs des Erkennens natürlich wirken, mit Ausschluß eines jeden speziellen Einflusses Gottes und unter bloßer Mitwirkung der allgemeinen Mitwirkung Gottes, die zu jeder Tätigkeit der Geschöpfe erforderlich ist." In n. 23, 396 a wird als eigene Konklusion oder These der Satz aufgestellt: Von dem Erdenpilger kann aus bloßen Naturkräften ein Gottesbegriff gewonnen werden,

der aus vielen Begriffen zusammengesetzt und Gott eigentümlich ist, d. h., wie in der hinzugefügten Erklärung bemerkt wird, ein solcher, der Gott allein eigentümlich ist und aus vielen Begriffen besteht, die Gott und den Geschöpfen gemeinsam sind, da Gott aus den Geschöpfen erkannt wird. Ebenso erklärt Scotus in n. 24, 396 s. ausdrücklich, daß er von der dem Erdenpilger aus bloßen Naturkräften möglichen Gotteserkenntnis handelt; dabei bemerkt er, daß zu dieser Erkenntnis auch gehöre, Gott sei Intellekt oder intelligent.[1]

In der leider unvollendeten Abhandlung „De anima" qu. 19, n. 7 (tom. 3, 602 a) begegnet uns ein förmlicher Gottesbeweis aus der Vernunft: Aus mehreren seienden Dingen kann ich abstrahieren, daß ein absolutes Sein ist; ebenso aus mehreren guten Dingen, daß ein absolut Gutes ist. Weil aber das Sein und Gute geordnet und ein Fortschreiten ins Unendliche nicht zulässig ist, muß ich zu einem höchsten Sein und höchsten Guten gelangen. Auf solche Weise können wir auf natürlichem Wege (naturaliter) einen quidditativen Gottesbegriff erhalten, der allerdings zusammengesetzt ist.

Es kann nun nicht geleugnet werden, daß nach der ausdrücklichen, ja teilweise wiederholten Erklärung des Scotus einige Eigenschaften Gottes nicht mit dem Lichte der natürlichen Vernunft erkannt werden können, die doch nach gewöhnlicher Anschauung zu den praeambula fidei gerechnet werden. Wie bereits gesehen wurde, zählt Scotus in der Schrift „De primo principio" cap. 4, n. 36 s. (tom. 4, 786 s.) eine lange Reihe von natürlich erkennbaren Attributen Gottes auf und schließt dann mit den Worten (787 b): Praeter praedicta de te, a Philosophis probata, saepe Catholici te laudant omnipotentem, immensum, ubique praesentem, verum, iustum et misericordem,

---

[1] Die genannte Quästion scheint mir echt zu sein, oder doch wenigstens von einem späteren Scotisten herzurühren, da sie sehr vieles mit den gewiß echten Sentenzenkommentaren des Doctor subtilis gemein hat. Vgl. hierüber Ox. l. 1, dist. 3, qu. 2 (tom. 9, 8 ss.) und meine Abhandlung: Der Gottesbegriff des Duns Scotus usw., S. 14 ff.



cunctis creaturis et specialiter intelligibilibus providentem, quae ad Tractatum alium proximum differentur. In hoc quippe Tractatu (id est: De primo principio) tentavi, quomodo Physica de te dicta, ratione naturali aliqualiter concluderentur. In sequenti, scilicet in Theorematibus, ponentur credibilia, quibus vel ad quorum assensum ratio captivatur, quae tamen eo sunt Catholicis certiora, quo non intellectui nostro caecutienti et in pluribus vacillanti, sed tuae solidissimae veritati firmiter innituntur. Es besteht somit gar kein Zweifel, daß nach dem Gesagten Gottes Allmacht, Unermeßlichkeit, Allgegenwart, Wahrheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Vorsehung nicht natürlich beweisbar sind, sondern nur durch den Glauben festgehalten werden können. Bevor wir uns nun auf eine Untersuchung darüber einlassen, was Scotus bezüglich der natürlichen Erkennbarkeit dieser Attribute Gottes sagen will bezw. anderswo lehrt, müssen wir einen Blick auf die von Scotus hier zitierte Schrift „Theoremata“ werfen.

Die Abhandlung mit dem Titel „Theoremata“ ist sicherlich eine echte Arbeit des Scotus selbst. Dafür sprechen viele innere Gründe, und wie soeben gesehen, wird sie von Scotus selbst angekündigt in dem gewiß genuinen Büchlein „De primo principio“. Wie Wadding in seiner Zensur bemerkt, bestreitet auch niemand deren Echtheit; zudem schrieben die angesehenen Scotisten Mauritius und Cavellus dazu Kommentare (cfr. tom. 5, 1 ss.). Die für uns so wichtigen cap. oder theor. 14—16 bilden an sich einen eigenen Traktat mit dem Titel „Tractatus de creditis“ und sind nur mit Unrecht unter die Theoremata gesetzt worden. Vgl. tom. 5, 38. Nota 1.

Für die Behauptung, daß die Vernunft nach Scotus nicht beweisen könne, Gott sei ein wissendes und wollendes Lebewesen, wird von Kahl und anderen gewöhnlich das 14. Theorem zitiert. Daselbst heißt es wirklich unter anderem (n. 1—4; tom. 5, 39): Non potest probari Deum esse vivum. Non potest probari Deum esse sapientem vel intelligentem. Non potest probari Deum esse volentem. Non potest probari Deum habere aliquam operationem manentem in se. Dann

n. 18 (p. 41): Non potest probari animam rationalem esse immortalem. Ebenso wird in theor. 15 (51 s.) erörtert, die natürliche Vernunft könne nicht beweisen, daß die erste effiziente Ursache (Gott) eine einzige ist, oder daß Gott jetzt noch in der Welt ist; es könne nur gezeigt werden, daß einmal ein Baumeister der Welt gewesen sei oder noch sei, aber nicht, daß er jetzt noch in der Welt ist. Gleicherweise in theor. 16, 54 ss.: 1. Es kann nicht bewiesen werden, daß eine wesentliche Ordnung unter den effizienten Ursachen ist; 4. daß Gott oder die erste effiziente Ursache jetzt ist; 5. oder daß Gott zur Erhaltung der geschaffenen Natur im Sein notwendig ist; 6. oder daß Gott zur Tätigkeit aller Geschöpfe mitwirke; 7. oder daß Gott mit seiner Wesenheit überall zugegen ist; 11—13. daß Gott unveränderlich, unbeweglich ist; 14—16. daß Gott ohne Größe, ohne Accidens, ohne wesentliche Teile ist; 17. daß er intensiv unendlich ist usw. Zuletzt bemerkt er: Die Philosophen haben vieles über Gott ausgesagt, wozu sie durch natürliche notwendige Vernunftgründe nicht gelangen konnten, wie erhellt aus These 11 und den folgenden sechs anderen (d. h. aus den Thesen 11—17 unseres Theorems) und aus den Büchern über die Physik (hiermit sind wohl die Bücher des Scotus über die Physik des Aristoteles gemeint).

Was ist nun von der Aufstellung dieser Thesen und ihrer Begründung zu halten? Schon die alten Scotisten, Kommentatoren und Scholiasten der Theoremen stellten darüber verschiedene Mutmaßungen und Ansichten auf.[1] Man sagt, diese Sätze seien bloß der Ausdruck von Meinungen, die Scotus in seiner Jugend hegte, später aber änderte. Faktisch muß wohl auch zugegeben werden, daß Scotus in mancher Hinsicht nach und nach seine Anschauungen änderte, wie sich bei Vergleichung seiner Werke untereinander ergibt; hierüber gedenke ich mich, so Gott will, ein anderes Mal ausführlich zu ergehen. Dagegen scheint aber zu sprechen, daß Scotus in seinen philosophischen Schriften, die er doch wenigstens zum guten Teile vor den

[1] Vgl. die Scholien und Annotationen zu unseren Theoremen und Thesen in der Waddingschen Ausgabe (tom. 5, 38, 43 ss., 54, 57 ss.).



theologischen verfaßte, sehr oft und unzweideutig mit rein philosophischen Argumenten die Existenz, Unveränderlichkeit, das Leben, die Intellektualität, Willensfreiheit usw. Gottes darlegt. Dies ist, wie gesehen, besonders in der rein philosophischen Abhandlung: „De rerum principio" und in den gleichartigen Quästionen zur Metaphysik des Aristoteles der Fall; in diesen beiden Schriften wird zudem noch, wie wir finden werden, eine natürliche Erkennbarkeit der Unsterblichkeit der Seele festgehalten. Ebenso in dem oben vorgelegten Werkchen: „De primo principio"; dasselbe ist aber, wie Scotus selbst ausdrücklich bemerkt[1], vor den Theoremen und vor dem „Tractatus de creditis" geschrieben. Ich würde mich eher der Ansicht zuneigen, daß Scotus in seiner Jugend zuerst sich der sententia communis anschloß, dieselbe teilweise in den genannten philosophischen Schriften zum Ausdruck brachte, später aber bei eingehenderem selbständigen Studium zu den angeführten rigorosen Meinungen gelangte, sie besonders scharf in den Theoremen niederlegte, späterhin jedoch wieder mäßigte und einschränkte. Damit sind indes alle Schwierigkeiten noch lange nicht gehoben. — Ferner glaubt man, daß Scotus in unseren Thesen nicht seine eigene Meinung wiedergibt, sondern in fremder Person spricht, oder diese Theoremen nur als Probleme aufstellte, über die er streiten wolle. — Unbedenklich können wir zugeben, daß Scotus auch in anderen Werken sich nicht selten auf einen Standpunkt stellt, der nicht der seinige ist, im Sinne anderer Lehrer spricht, für deren Meinungen neue Argumente vorbringt. Gar oft liest man: Aliter dicitur, Alia opinio est etc., und es ist häufig nicht leicht anzugeben, ob Scotus dieser Ansicht huldigt oder nicht. In den „Quaestiones Quodlibetales" folgt Scotus oft der sententia communis, die er, wie leicht gezeigt werden könnte, in den Sentenzenkommentaren bekämpft.[2] Ebenso ist zuzugeben, daß Scotus im Eifer der Kritisierung anderer nicht selten vergißt, seine eigene

[1] Tom. 4, 781 b, 787 b.

[2] Er erklärt dies auch wiederholt, besonders in qu. 3, n. 17 (tom. 25, 139 s.): Quantum ad communem opinionem, secundum quam loquimur communiter in istis quaestionibus.



Anschauung zu entwickeln oder präzis zu fassen. In den „Collationes“ wird in vielen Quästionen gar keine definitive Entscheidung gegeben, sondern es werden nur Gründe und Gegengründe vorgeführt und gewürdigt. — Dagegen kann aber geltend gemacht werden, daß weitaus die meisten Thesen der Theoreme die sonstige Lehre des Scotus vortragen. Auch werden viele Sätze als unbeweisbar hingestellt, die wirklich mit der Vernunft nicht beweisbar sind, weil sie nur durch die Offenbarung erkannt werden z. B. über die Trinität, Christologie usw. (Theor. 14, n. 8 ss.).

Am wahrscheinlichsten ist die Meinung, Scotus wolle nur sagen, daß die genannten Thesen keinen Beweis im allerstrengsten Sinne des Wortes oder nach der ganzen Strenge der von Aristoteles aufgestellten Regeln aushalten. Wir haben ja wiederholt gesehen, daß Scotus im Anschluß an Aristoteles lehrt, Wissen oder Wissenschaft verlange ein Beweisverfahren aus in sich selbst evidenten Prinzipien, wie das bei der Geometrie der Fall ist, oder aus einem evidenten Grund.[1] Dies ist aber nur der Fall bei apriorischer Argumentation, nur hier findet ein Wissen oder ein Erkennen aus Ursachen statt oder eine wahre Demonstration. Ein aposteriorisches Vorgehen, ein Schließen von der Wirkung auf die Ursache, ist deshalb keine wahre Demonstration, keine demonstratio simpliciter, es ist nur eine demonstratio quia.[2] Auf solcher beruht aber, wie bereits wiederholt gesehen wurde, nach Scotus alle Gotteserkenntnis. Gott hat ja keine Ursache, keine causa prior, kann deshalb nur durch demonstratio quia bewiesen

[1] So heißt es in Ox. l. 3, dist. 24, n. 13 (tom. 15, 44 b): Tertia conditio, quod sit per causam evidentem in intellectu. Quarta, quod sit per causam necessariam evidentem applicatam ad conclusionem per discursum syllogisticum.

[2] Super l. 1, Posteriorum, qu. 11, n. 4 et 8 (tom. 2, 226 ss.): Scire est per causam cognoscere . . . Demonstratio est ex causis, quia demonstratio facit scire, et scire est per causam cognoscere; ergo demonstratio est ex causis . . . Ad ultimum concedo, quod nulla demonstratio, quae est ab effectu ad causam, est demonstratio simpliciter; talis enim demonstratio est quia, et non simpliciter secundum Aristotelem.



werden.[1] — Ebenso ist unzweifelhaft, daß Scotus in vielen anderen Schriften, namentlich in den theologischen und ganz besonders in den Reportata Parisiensia, wohl seinem zeitlich letzten Werke, die in den Theoremen als unbeweisbar hingestellten Sätze auf natürliche Weise begründet und ausdrücklich als natürlich erkennbar bezeichnet. Diese Sätze werden in den Sentenzenkommentaren in langen Erörterungen mit Vorbringung und Widerlegung vieler Einwände rein philosophisch begründet, während in den Theoremen meist nur ganz kurze, skizzenhafte Bemerkungen beigefügt werden. In gleicher Weise haben wir oben wiederholt gesehen, daß Scotus ausdrücklich erklärt, daß die Philosophen auch betreffs Gottes vieles nicht erkannt haben, was doch durch die natürliche Vernunft erkennbar ist (vgl. S. 124), während er in den Theoremen das Gegenteil behauptet und dafür auf die Bücher über die Physik verweist.

In den acht Büchern über die Physik des Aristoteles werden auch wirklich die Gottesbeweise als unzulänglich bezeichnet.[2] In l. 8, qu. 7 (tom. 3, 441 ss.) fragt Scotus, ob man in der Ordnung des Seienden auf einen unbeweglichen Beweger kommt. Die Antwort lautet einstweilen: Ja, wie Aristoteles dartut. Hierauf werden zwei Fragen aufgestellt: I. Ob man zu einem ersten Beweger kommt; II. Ob derselbe unbeweglich ist.

Ad I. Es ist zu bemerken, daß die Ausdrücke: erster Beweger, erste Ursache, letztes Ziel von allem, und Gott, für dasselbe Wesen gebraucht werden, wenn auch diese Namen verschiedenen Gesichtspunkten entnommen sind. Sofern dieses Wesen Gott heißt, ist damit gemeint eine unsichtbare Kraft, welche die Welt mit Vernunft leitet; denn so faßt jeder, der den Namen Gott hört oder kennt, Gott

[1] Super libros Metaphysic. l. 1, qu 1, n. 9 (tom. 7, 15 b).

[2] Wadding äußert über die Echtheit dieses Werkes großes Bedenken (vgl. seine Zensur zu Beginn desselben (tom. 2, 349 ss.), gibt aber zugleich auch manche Gründe für die Echtheit an. Diese verteidigt gegen Wadding der Franziskaner Karl Joseph vom heiligen Florian, im Jahre 1782; dessen Erläuterung ist abgedruckt in der neuen Pariser Ausgabe (tom. 26, 491 ss.). Scotus scheint auch in Ox. l. 4, dist. 13, qu. 1, n. 16 (tom. 17, 677 a) auf diese Schrift hinzuweisen.

auf. Jetzt wird der Satz aufgestellt: Es gibt einen ersten Beweger, und ein achtfacher Beweis vorgelegt (n. 2—3, 441 s.): 1. In der Reihe des Bewegenden und Bewegten, die doch wesentlich geordnet ist, kann man nicht ins Unendliche fortschreiten. Also muß man zu einem ersten Beweger kommen, der, sofern er bewegt ist, von sich selber, nicht von anderem, bewegt wird. 2. Ein jedes beliebige Sein ist entweder unabhängig oder von anderem abhängig. Im ersten Falle gibt es also eine erste Ursache, einen ersten Beweger. Im zweiten Falle aber auch, denn sonst müßte man bis ins Unendliche fortschreiten. 3. In den Naturen gibt es viele Endziele, die einander subordiniert sind. Daraus folgt ebenfalls ein letztes Endziel, auf das alles sich bezieht. Dieses ist aber der erste Beweger oder die erste Ursache. 4. Bei der Zeugung muß das Zeugende vornehmer sein als das Gezeugte. Es muß aber ein Zeugendes geben, das kein vornehmeres partikuläres Zeugendes hat. Also muß man ein allgemeines Zeugendes annehmen, das betreffs der Zeugung die prinzipale Ursache ist. Dies ist aber die erste Ursache, der erste Beweger. 5. Dasselbe ergibt sich aus den verschiedenen Wärmegraden des Feuers. Alle Grade sind dem Feuer gleich nahe, also müßten an sich alle mit dem Feuer in gleicher Weise zugrunde gehen. Dies ist aber nicht der Fall. Also muß es eine Ursache geben, nämlich Gott, der zur Korruption des einen vor der des anderen mitwirkt. 6. Das nämliche wird nahegelegt (persuadetur) aus dem Konsens aller Menschen, zu allen Zeiten, an allen Orten, unter jedem Gesetze. Daraus folgt doch, daß die Erkenntnis der Existenz Gottes ohne schwieriges und mühseliges Studium zu erlangen sei. 7. Ohne Gottesverehrung kann nach Aristoteles die menschliche Gesellschaft nicht bestehen. Daraus folgt die Existenz Gottes, da ja das gesellschaftliche Leben der Menschheit aus der Natur selbst sich ergibt, wie ebenfalls Aristoteles sagt. 8. Der ontologische Beweis, den Bragbandam aufstellt und den viele als wirkliche Demonstration ansehen: Gott ist möglich, also ist er. Indes, dieser Beweis ist der schwächste von allen, taugt gar nichts. — In n. 4, 442 b werden dann diese Beweise kritisiert: Sofern man unter

Gott eine unsichtbare Kraft versteht, die mit Vernunft die Welt leitet, tut keiner von diesen Beweisen die Existenz Gottes dar mit Ausnahme des 6. und 7., die eigentlich auch keine stringenten Beweise sind, sondern das Dasein Gottes nur nahelegen.[1] Der 1. Beweis zeigt allerdings, daß ein erster Beweger ist; dies kann aber verstanden werden vom Himmel, der sich primär durch sich selbst bewegt wie eine reine Schwere, die von der Materie getrennt wäre. Der 2. beweist, daß etwas von anderem Unabhängiges existiert; dies kann aber gleichfalls der Himmel sein. Der 3. zeigt, daß irgendein letztes Ziel ist, auf das alles andere bezogen wird. Dies könnte aber ebenfalls der Himmel sein oder die Vollkommenheit des Universums oder sonst etwas derartiges. Ähnlich verhält es sich mit der 4. und 5. Beweisform. Die 8. beweist auch nichts; sonst müßte man schließen, daß alles, was möglich ist, eo ipso auch wirklich ist, z. B. daß alle Sterne einander gleich sind.

Ad II. Der erste Beweger ist unbeweglich (n. 5, 443 b).

Wie wir sehen, liegt es Scotus hier ferne, wie Kant alle Gottesbeweise auf den ontologischen zurückzuführen und dann mit diesem zu verwerfen. Er leugnet auch nicht, daß aus dem Endlichen, Zeitlichen usw. auf Unendliches, Ewiges geschlossen werden könne. Er führt vielmehr, abgesehen von den sogenannten moralischen Beweisen und dem ontologischen Beweise, nur die aristotelischen Gottesbeweise an und zeigt, daß sie uns in aller Strenge nur auf ein erstes Wesen hinführen, aber noch nicht zum persönlichen Gott im Sinne des Theismus. Und dies dürfte auch wirklich der Fall sein. Für diesen Nachweis hält er die sogenannten moralischen Gottesbeweise für geeigneter; freilich sind dies nur persuasiones, keine stringenten Beweise im Sinne des Aristoteles. Wir dürfen nicht übersehen, daß Scotus in unserer Abhandlung nicht über die Gotteserkenntnis ex professo handelt, sondern nur einen Kommentar zu Aristoteles schreibt. Ferner ist zu erwähnen, daß Scotus gerade auch

[1] Nulla istarum rationum probat Deum esse praeter sextam et septimam persuasiones, intelligendo per Deum virtutem invisibilem, quae mundum ratione gubernat.



in diesem Traktate erklärt, vollkommenes Wissen (im Gegensatz zur opinio und zum creditum) liege nur dann vor, wenn der Intellekt so fest und evident determiniert wird einer Konklusion beizustimmen, daß er nicht dissentieren und der Assens nicht fester werden kann, wie dies z. B. von dem Satze gilt: Ein jeder geradliniger Winkel ist in gleiche Teile teilbar.[1] Einen solchen streng mathematischen Beweis läßt die Existenz Gottes, der, wie es am Schlusse unserer Quästion (366 a) heißt, nur aus seinen Werken bekannt ist, freilich nicht zu. — Dazu kommt, daß Scotus in unseren Büchern über die Physik wiederholt Eigenschaften und Tätigkeiten Gottes erwähnt, ohne zu bemerken, daß dieselben nur durch den Glauben erkannt werden, z. B. Gott ist die causa efficiens principalis, und insofern ist er dasjenige, durch welches alles ist und alles geschieht. Gott handelt seinetwegen, weil er sich selbst am meisten liebt.[2] Alles Vergangene und Zukünftige ist in gleicher Weise Gott gegenwärtig und zwar auf vollkommenere Weise, als es mir gegenwärtig ist. An sich könnte Gott machen, daß es nichts Zukünftiges, ja überhaupt nichts anderes gäbe als Gott selbst.[3] Nach dem Glauben und der Wahrheit bewegt die Intelligenz, d. h. Gott, den Himmel, kann ihn schneller oder langsamer bewegen oder auch ganz stille stehen lassen, wie es ihm gefällt. Aristoteles irrt, wenn er sagt, daß Gott den Himmel notwendig bewegt.[4] Der Ausdruck: „secundum fidem et veritatem" ist jedenfalls identisch mit dem in der rein philosophischen Schrift „De rerum principio", qu. 5, art. 2, n. 3 (tom. 4, 327 b) stehenden „secundum fidei veritatem et rectam rationem" (ist festzuhalten, daß die materia prima von Gott geschaffen wurde). Auch zählt Scotus die Freiheit Gottes nach außen hin, wie

[1] Physic. l. 1, qu. 3, n. 3—4 (tom. 2, 363 s.): Conclusio perfecte scitur, quando determinatur intellectus ad assentiendum conclusioni firmiter et evidenter, ita ut dissentire non possit . . . Unde adeo determinatur intellectus meus ad assentiendum isti conclusioni: Omnis angulus rectilineus est divisibilis per aequalia, quod nullo modo potest dissentire, imo nec potest duci ad firmiorem assensum.

[2] L. 2, qu. 9, n. 4—5 (tom. 2, 563).

[3] L. 2, qu. 13, n. 4 (tom. 2, 584 b).

[4] L. 2, qu. 4, n. 5 (tom. 2, 523 b).

oben aus dem Traktat „De primo principio“ (S. 131) ersehen wurde, zu den natürlich erkennbaren Wahrheiten; ebenso redet er, wie wir sehen werden, wiederholt von der Freiheit Gottes bei der Schöpfung; diesbezüglich äußert er nirgends irgendwelche Bedenken.[1] Auf andere Stellen werden wir später zu sprechen kommen.

Wenden wir jetzt unsere Blicke denjenigen Eigenschaften Gottes zu, die Scotus in der Schrift „De primo principio“ cap. 4, n. 37 (tom. 4, 787 b) als nur durch den Glauben erkennbar bezeichnet.

1. Die Wahrheit (Catholici te laudant verum). Sicherlich meint Scotus damit nicht die mit dem Begriff des Seins zusammenfallende sogenannte ontologische Wahrheit. Denn auf derselben Seite (787 a) legt er, abgesehen von anderen Prädikaten, die, wie er selbst erklärt, auch die Philosophen von Gott erkennen, Gott wiederholt Wahrheit, ontologische Wahrheit bei: Tu solus es veritas prima, quippe quod non est, quod apparet, falsum est . . . Tu es intelligibilis, praeclarissima veritas et veritas infallibilis et veritatem omnium intelligibilium certissime comprehendens etc. Damit ist doch auch zugleich gesagt, daß Gott sich nicht täuscht, unfehlbar ist. — In Miscellan. qu. 5, n. 3 et 14 (tom. 5, 385 a, 391 a) wird unter den Eigenschaften Gottes, die, wie ausdrücklich bemerkt wird, von Gott auf natürliche Weise oder ex puris naturalibus aus den Geschöpfen erkannt werden können, aufgezählt: bonus, verus, iustus, sapiens.[2] Daß auf natürliche Weise erkannt werden könne, Gott sei in moralischer Hinsicht die Wahrheit oder

[1] Den Ausdruck: „Secundum veritatem“ gebraucht Scotus auch sonst noch in rein philosophischen Schriften, um damit eine rein natürlich erkennbare Wahrheit zu bezeichnen. So lesen wir: Secundum veritatem kann es keine für sich bestehenden separierten Universalien geben, secundum veritatem ist die platonische Ideenlehre falsch, secundum veritatem ist es ungereimt, daß es neben Sokrates und Plato noch einen dritten über beiden stehenden separierten allgemeinen Menschen gebe. [Exposit. in Metaph. Aristot. l. 3, summa 2, cap. 2, n. 43; lib. 7, summa 2, cap. 14, n. 116 (tom. 5, 610 b, 611 a; tom. 6, 247 b)]. Secundum veritatem ist jeder erste Intellekt nur Einer [L. c. l. 12, summa 1, cap. 2, n. 7 (tom. 6, 527 a)].

[2] Über die Echtheit dieser Quästion vgl. oben S. 135, Nota 1.



Wahrhaftigkeit, schreibt Scotus wiederholt im größeren Sentenzenkommentar.[1]

2. Die Gerechtigkeit Gottes. Nicht bloß in der Abhandlung „De primo principio" schreibt Scotus, es sei nicht natürlich erkennbar, daß Gott gerecht sei, sondern auch in Ox, l. 4, dist. 43, qu. 2, n. 27 (tom. 20, 57 a) lesen wir: Non apparet per rationem naturalem, quod est unus rector hominum secundum leges iustitiae retributivae et punitivae. Indes daselbst erörtert Scotus zunächst nur, daß die Unsterblichkeit der Seele nicht natürlich beweisbar sei. In diesem Falle kann die Vernunft allein allerdings auch nicht dartun, daß es eine jenseitige gerechte Vergeltung gibt, und Gott insofern gerecht ist. Wie wir jedoch bereits gesehen haben, wird in den „Miscellanea" wiederholt ausdrücklich erklärt, der Mensch könne ex puris naturalibus erkennen, Gott sei iustus, sapiens, bonus, etc. In der rein logischen Schrift „Super lib. 1. Priorum", qu. 27, n. 7 (tom. 2, 149 b) werden als Paradigmen von logischen Schlüssen ohne alle weitere Bemerkung über die Art ihrer Erkennbarkeit als wahre Prämissen die Sätze angeführt: Omnis Deus de necessitate est iustus, Omnis creans de necessitate est Deus, während die Konklusion: Quoddam iustum de necessitate est creans, falsch ist. — Bei der Untersuchung, ob die sakramentale Beichte naturgesetzlich ist, lesen wir: Ich gebe zu, daß der Satz: der Schuldige muß gerichtet werden, bekannt ist durch das Licht der natürlichen Vernunft, oder doch mit einem natürlich bekannten Satze sehr übereinstimmt. Denn kein Vergehen soll in der Welt ungestraft bleiben, wenn es einen gerechten Lenker der Welt gibt. Dies ist natürlich bekannt oder sehr übereinstimmend mit dem natürlich Bekannten. Ebenso gebe ich zu, daß der Schuldige

[1] Ox. l. 3, dist. 23, n. 5 (tom. 15, 8): Dictat sibi naturaliter ratio, quod Deus non assistit falsitati alicuius, operando miracula ad falsa alicuius praedicata . . . Cuilibet naturaliter inseritur, scil. Deum esse veracem. Ebenso l. c. dist. 24, n. 22 (tom. 15, 52 s.): Et quamvis aliquis posset forte demonstrare, Deum non posse fallere nec falli, quia potest probari naturaliter etc. Das „forte" will nur sagen, daß nicht alle Menschen ohne weiteres die Unfehlbarkeit und Wahrhaftigkeit beweisen können, obwohl, wie es ausdrücklich heißt, dieselbe natürlich beweisbar ist.

von einem anderen zu richten ist. Wer aber ist dieser andere? Durch die natürliche Vernunft oder durch etwas, was mit ihr übereinstimmt, ist nur bekannt, daß dies derjenige ist, der unsere Verdienste belohnt und unsere Sünden bestraft. Deshalb muß man nach dem Naturgesetze nur Gott selbst seine Sünden bekennen, nicht dem Priester.[1] In der rein philosophischen Abhandlung „De rerum principio", qu. 12, art. 2, n. 8 (tom. 4, 487b) steht geschrieben: „Da in diesem Leben für gewöhnlich das Böse nicht bestraft und das Gute nicht belohnt wird, wird dies im anderen Leben geschehen." Allerdings findet sich hier eine Erwähnung der zukünftigen Auferstehung; jedoch in der genannten Schrift wird, wie wir später sehen werden, die Unsterblichkeit der Seele rein philosophisch bewiesen. — Scotus will vielleicht nur sagen, daß unsere Vernunft allein die von Gott als Lohn und Strafe faktisch verordnete ewige Glückseligkeit des Himmels und die ewige Pein der Hölle nicht erkennen kann. Die ewige Seligkeit als Lohn für das Gute kann ja als etwas Übernatürliches wirklich von der Vernunft allein nicht erkannt werden. Betreffs der Höllenstrafe glaubt Scotus, es wäre der Gerechtigkeit genug getan, wenn Gott den Sünder mit einer kurzen intensiven Strafe bestrafen und dann alsbald vernichten würde; die Sünde als geschöpflicher Akt sei nicht eigentlich unendlich und könne auch mit der genannten endlichen Strafe gebührend gesühnt werden.[2]

[1] Ox. l. 4, dist. 17, n. 7 (tom. 18, 506 s.): Concedo, quod ista est nota lumine naturali vel saltem valde consona propositioni notae, quod reus est iudicandus, quia nullum delictum relinquendum est impunitum in universo, si est unus rector universi iustus; quod est notum naturaliter vel valde consonum notis naturaliter. Sed ultra, quod iudicandus sit ab alio iudicandus, concedo; sed quis est iste alius? Non est notum per rationem naturalem nec per aliqua consona rationi naturali nisi de eo, qui est retributor meritorum et punitor peccatorum. Ebenso in der Parallelstelle in Rep. n. 7 (tom. 24, 277 a). Mit dem Ausdruck: valde consonum notis naturaliter pflegt Scotus zu sagen, daß solche Bestimmungen, wie speziell die Gebote der zweiten Tafel des Dekaloges, nicht im strengsten Sinne des Wortes naturgesetzlich sind wie die der ersten Tafel, von denen nicht einmal Gott selbst dispensieren könne. Vgl. meine Abhandlung über den Gottesbegriff des Duns Scotus, cap. 5, S. 111 ss.

[2] Cfr. Ox. l. 4, dist. 46, qu. 4, n. 20 s. (tom. 20, 485).



Ähnlich verhält es sich mit der Erkennbarkeit der Barmherzigkeit Gottes. Die Vernunft allein erkennt nicht mit Gewißheit, daß Gott die Sünden verzeiht, wann, wie weit, unter welchen Bedingungen er dies tut. — Bei der Abhandlung über die Erkennbarkeit der göttlichen Vorsehung werden wir übrigens besser imstande sein näher zu erklären, was wohl Scotus meint, wenn er sagt, daß die Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes nicht natürlich erkennbar seien.

3. Gottes Allgegenwart und Unermeßlichkeit. Wie wir gesehen haben, erklärt Scotus in seinem Tractat „De primo principio" diese Attribute als nicht natürlich erkennbar. Auch in den Theoremen (Theor. 16, n. 7; tom. 5, 55a) wird der Satz aufgestellt: Es kann nicht bewiesen werden, daß Gott mit seiner Wesenheit überall zugegen ist; daraus folgt, daß auch die Unermeßlichkeit (immensus) nicht beweisbar ist. Selbst in den Report. l. 1, dist. 37, qu. 2, n. 10 (tom. 22, 466a) ist zu lesen: „Ich antworte: es scheint mir nicht, daß demonstrativ bewiesen werden könne, Gott sei mit seiner Wesenheit überall zugegen; dies ist für mich nur etwas Geglaubtes, nicht etwas Bewiesenes." Jedoch sei der Schluß wahrscheinlicher, daß er überall auf solche Weise zugegen ist. Dazu ist zu bemerken: In n. 3 ss., 463 ss. verwirft Scotus den Satz des heiligen Thomas,[1] daß Gott überall zugegen sein müsse, weil er überall wirkt, da es keine actio in distans gebe außer durch Mittel. Dagegen betont Scotus (n. 6, 464): Je kraftvoller und wirksamer ein Agens ist, desto mehr kann es in die Ferne wirken. Da nun Gott das vollkommenste Agens ist, kann nicht geschlossen werden, daß er zugleich unmittelbar dort sein müsse, wohin er wirkt. Zudem wirkt Gott mit seinem Willen (n. 7, 464b). Aber bereits aus unserem eigenen Wirken ergibt sich, daß wir nicht überall da sein müssen, wo wir Einwirkung ausüben. Ferner hat Gott die Welt erschaffen. Als er aber schuf, war die Welt noch gar nicht, also konnte er in ihr nicht zugegen sein per essentiam. Also gibt es eine actio in distans und Gott kann wirken, wo er nicht mit seiner

[1] S. th. I, qu. 8, art. 1, ad 3.

Wesenheit zugegen ist; es genügt, daß er mit seiner Macht daselbst ist. Damit ist zugleich gesagt, es könne nicht natürlich bewiesen werden, daß Gott unermeßlich ist. Ebenso in der Parallelstelle in Ox. (tom. 10, 595 ss.). Hier wird geradezu in einer eigenen Quästion die Frage gestellt: Ob daraus, daß Gott überall mit seiner Macht zugegen ist, folge, daß er überall auch mit seiner Wesenheit zugegen sei, oder ob die Allmacht die Unermeßlichkeit einschließe. Diese Frage wird verneint mit der Begründung, daß Gott außerhalb des Universums etwas schaffen kann, obwohl er dort jetzt nicht mit seiner Wesenheit ist (n. 1, 596 a). Daraus erhellt, daß Scotus nicht bestreitet, daß die Allgegenwart Gottes mit seinem Wissen und seiner Macht natürlich erkennbar sei. Ebenso lehrt er nicht, es sei auf natürliche Weise nicht erkennbar, daß Gott mit seiner Wesenheit überall zugegen sein könne, wo er wolle, wo er etwas schaffe. Er verneint auch noch nicht, daß Gott mit seiner Wesenheit überall zugegen sein müsse; schreibt er doch anderswo, es sei unmöglich, daß Gott nicht überall mit seiner Wesenheit sei.[1] Er verwirft vielmehr nur die Behauptung, es gebe keine actio in distans, und deshalb folge aus der Allmacht Gottes seine Allgegenwart. Somit lehrt er nur: Gegen die Allgegenwart Gottes per essentiam kann geltend gemacht werden, daß Gott wirken könne, wo er mit seiner Wesenheit nicht ist. Dieser Einwurf kann nicht vollkommen widerlegt werden; deshalb sei die Gegenwart per essentiam zwar probabler als die gegenteilige Ansicht, aber im strengen Sinne beweisbar sei sie nicht, weil ein Einwand nicht völlig zurückgewiesen werden könne. Noch weniger soll gesagt sein, daß die Unendlichkeit Gottes, die Unendlichkeit seiner Macht nicht beweisbar sei. Diese ist mit der Vernunft erkennbar, wie wir wiederholt sahen und noch mehr sehen werden. — In Miscell. qu. 5 (tom. 5, 386 a) wird unter den natürlich erkennbaren Attributen Gottes angegeben: Er ist infinitus et immensus. Jedoch ist damit wohl nur die Unendlichkeit gemeint. Ebenso heißt es in der rein philo-

[1] Rep. l. 2, dist. 9, qu. 3, n. 3 (tom. 22, 656 a).

sophischen Erklärung der Physik des Aristoteles: Isto modo Deus dicitur causa immediata, non quia proprie coniungatur effectui, sed quia cuilibet rei ipse est indistans.[1] Ferner: Dico, quod nulli mobili Deus est extrinsecus per indistantiam, licet bene per inhaerentiam, quia ex quo Deus est ubique, cuilibet mobili est indistans.[2] Wie aus dem Kontext erhellt, ist sicherlich die praesentia per essentiam gemeint; daß dieselbe nur aus dem Glauben erkennbar sei, wird nicht erwähnt.

4. Die Allmacht Gottes. An vielen Stellen und in mehreren Schriften erklärt Scotus unzweideutig, daß die Allmacht im christlichen oder theologischen Sinne nicht natürlich erkennbar sei. Was er damit meint, werden wir alsbald sehen. Wir wollen zuerst untersuchen, was er hierüber im größeren Sentenzenkommentar vorträgt; wir werden dabei etwas ausführlicher sein, zumal manche Aufschlüsse zu gewinnen sind, wie sich Scotus das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen vorstellt, und was er speziell von den Gottesbeweisen hält.[3] Ob durch die natürliche Vernunft beweisbar ist, daß Gott allmächtig ist? Zuerst wird angegeben, was unter Allmacht zu verstehen sei. Allmächtig kann ein Agens genannt werden, das mittelbar oder unmittelbar Macht hat über alles Mögliche. Allmacht ist hier die aktive Macht des ersten effizienten Prinzips, die sich als nächste oder entferntere Ursache auf jede Wirkung erstreckt. Da nun auf natürliche Weise eine erste Ursache bewiesen werden kann, wie dies oben in der zweiten Distinktion des ersten Buches wirklich dargetan wurde, so kann auch natürlich bewiesen werden, daß Gott in diesem Sinne allmächtig ist.[4] Anders verhält es sich mit der Allmacht im eigentlichen oder theologischen Sinne

---

[1] L. 2, qu. 8, n. 12 (tom. 2, 559 a).

[2] L. 8, qu. 6, n. 6 (tom. 3, 430 a).

[3] Ox. l. 1, dist. 42 (tom. 10, 714 ss.).

[4] N. 2, 715 a: Et si naturaliter possit concludi esse aliquod primum efficiens, sicut ostensum est supra distinct. 2., naturaliter etiam potest concludi illud esse omnipotens, hoc modo loquendo. Über den natürlichen Gottesbeweis des Scotus siehe Ox. l. 1, dist. 2, qu. 1—3 (tom. 8, 393 ss.) und dist. 3, qu. 1—2 (tom. 9, 8 ss.). Vgl. oben S. 129 ss.



(proprie theologice). Allmächtig heißt hier derjenige, der unmittelbar ohne Mitbeteiligung einer anderen wirkenden Ursache alles, was möglich ist, oder was in sich selbst keinen Widerspruch einschließt, tun kann. In diesem Sinne kann die Allmacht Gottes nicht natürlich bewiesen, sondern nur geglaubt werden. Die erste Ursache oder Gott hat zwar in sich eine eminentere Macht als jede andere Ursache, wie in der genannten zweiten Distinktion gezeigt wurde, und dies ist gleichsam das Äußerste, wozu die natürliche Vernunft in der Erkenntnis Gottes vordringen kann. Aber trotzdem scheint es nicht, daß die Allmacht im letzten Sinne erschlossen werden kann. Es ist wahr, daß Gott die Kausalität der zweiten Ursachen eminent in sich hat, und zwar in eminenterem Grade als diese Ursachen selbst. Ebenso ist es gewiß, daß er unmittelbar jede unmittelbare Wirkung, welche die zweiten Ursachen hervorbringen, selbst hervorbringen kann. Aber dieses letztere ist für die natürliche Vernunft nicht evident. Es folgt nicht aus dem Verhältnis der höheren Ursachen zu den niederen. Die Sonne hat zwar eminentere Kausalität als das Rind oder ein anderes Tier; daraus folgt aber nicht, daß die Sonne unmittelbar ein anderes Rind erzeugen kann, wie sie es mit dem Rinde vermag. Die alten Philosophen nahmen deshalb an, daß mit der ersten Ursache eine zweite wirkt. Sie taten dies nicht, um dadurch die Wirkung vollkommener zu machen oder um der Wirkung eine Vollkommenheit zu verleihen, sondern vielmehr wegen der Unvollkommenheit dieser Wirkung. Weil nämlich die Kausalität der ersten Ursache unmittelbar vollkommen ist, nahmen sie an, daß dieselbe nicht unmittelbar oder allein die Ursache eines vollkommenen Werkes sei; man müsse deshalb festhalten, daß eine andere unvollkommnere effiziente Ursache mitwirke, damit die erste Ursache nicht so vollkommen wirke, als sie kann, sondern eben infolge der Mitwirkung der zweiten Ursache ein weniger vollkommenes Werk hervorbringe (n. 2, 715). Außerdem glaubten die Philosophen, daß sie jede Kausalität von allen zweiten Ursachen leugnen müssen, wenn sie die Allmacht im Sinne der Theologen annehmen würden, und das wäre in ihren

Augen die allergrößte Ungereimtheit. Daraus ergibt sich also: Der Satz, was immer die erste effektive Ursache mit der zweiten vermag, kann sie auch unmittelbar für sich allein, ist nicht aus den Termini noch durch die natürliche Vernunft evident, sondern ist nur geglaubt. Allerdings wäre es selbst den Philosophen gegenüber leicht, viele Wahrheiten und Sätze, die sie leugnen, zu beweisen; ebenso wäre es leicht, ihnen wenigstens die Möglichkeit von vielem, was wir glauben, sie aber leugnen, zu zeigen. Aber die Allmacht, im eigentlichen Sinne genommen, kann nicht genügend demonstriert werden, kann jedoch probabel als wahr und notwendig hingestellt werden und zwar probabler als andere Glaubenswahrheiten; es ist nämlich nicht inkonvenient, daß einige Glaubenswahrheiten evidenter sind als andere (n. 3, 715 s.).

Die natürliche Vernunft kann zwar eine unendliche Macht Gottes dartun, dies ist aber noch nicht die Allmacht im eigentlichen Sinne.[1] Es ist auch wahr, daß in intensiver Hinsicht keine höhere Macht gedacht werden kann als die unendliche; es scheint aber kein Widerspruch vorzuliegen, daß dies in extensiver Hinsicht möglich ist; es ist eine Macht denkbar, die sich auf mehr erstreckt als die unendliche Macht. Jedenfalls ist gewiß, daß die Allmacht im eigentlichen Sinne nicht beweisbar ist. Daraus folgt aber noch nicht, daß das Gegenteil beweisbar sei. Jeder Beweis, der das Gegenteil beweisen will, ist vielmehr sophistisch, kann durch die Vernunft widerlegt werden, sei es daß er formell oder materiell fehlerhaft ist (n. 4, 716 s.).

Ähnlich in der Parallelstelle in Rep. l. 1. dist. 42, qu. 1 und qu. 2 (tom. 22, 483 ss.). Natürlich beweisbar ist nur, daß Gott unmittelbar oder mittelbar alles, was möglich ist, bewirken könne; aber nur durch den Glauben sei festzuhalten, daß er unmittelbar alles selbst tun könne. Auch hier werden die bereits erwähnten Gründe angeführt: Die alten Philosophen haben dies nicht erkannt. Es würde ferner

[1] Ad secundum dico, quod infinita potentia Dei, etsi possit concludi de Deo naturali ratione, non tamen omnipotentia, secundum quod proprie sumitur.



folgen, daß die sekundären Ursachen nichts mehr bewirken könnten, da ja die erste Ursache schon alles täte, was doch sehr inkonvenient ist. Ebenso, daß es in der Welt kein Übel geben könnte, weil die erste Ursache, die nach den alten Philosophen notwendig wirke, so vollkommen als möglich wirke (n. 3—4, 484). Die Philosophen nahmen die Notwendigkeit von sekundären Ursachen nicht an, um die Kausalität der ersten Ursache zu steigern, sondern wegen der Unvollkommenheit des Werkes, damit auch Unvollkommenes möglich sei (n. 5, 484 b). Es ist aus sich selbst nicht bekannt, daß eine unendliche Macht schon die Allmacht im strengsten Sinne ist. Daraus folgt aber nicht, daß es eine größere Macht geben könne als die unendliche Macht; einem positiv Unendlichen kann ja nichts hinzugefügt werden, da es dadurch nicht größer würde. Die Philosophen, welche die Allmacht bestreiten, tun dies auch nicht deshalb, weil sie größer sei als eine unendliche Macht, sondern weil sie glauben, es liege ein Widerspruch vor, daß die erste Ursache allein alles tue. Ein Widerspruch liegt zwar nicht vor, aber es ist für uns nicht evident, daß keiner vorliegt. Es verhält sich hier wie mit den anderen Glaubensartikeln (n. 6, 484 s.).

Das gleiche trägt Scotus auch sonst noch in dem Sentenzenkommentar vor. So erläutert er in Ox. l. 1, dist. 2, qu. 2, n. 27 s. (tom. 8, 463 s.): Die Allmacht im Sinne der Theologen kann nur geglaubt, nicht natürlich erkannt werden. Beweisbar ist nur eine unendliche Macht, die aber eminenter alle Kausalität der geschöpflichen Ursachen hat als diese Ursachen selbst. Dieselbe könnte auch unendliche Dinge zugleich hervorbringen, wenn Unendliches gleichzeitig realisierbar wäre. Auch hier wird betont, daß die zweiten Ursachen nicht nötig sind, um die Kausalität der ersten Ursache zu vermehren, sondern nur zur Hervorbringung unvollkommener Wirkungen. — All das lesen wir fast wörtlich in der Schrift „De primo principio", qu. 4, n. 28—29 (tom. 4, 781 s.).

Weitläufig ergeht sich Scotus über die Erkennbarkeit der göttlichen Allmacht in einer seiner letzten Schriften, in

den Quodlibetales qu. 7 (tom. 25, 282 ss.). Auch diese Quästion wollen wir etwas näher betrachten, zumal sie auch der metaphysischen Gotteserkenntnis gedenkt und einen förmlichen Gottesbeweis ex ratione bietet. Es wird zwar auch hier die natürliche Erkennbarkeit der eigentlichcn Allmacht bestritten, wir werden aber zugleich neuerdings sehen, wie wenig Scotus von vornherein bestrebt ist, die natürliche Gotteserkenntnis einzuschränken. Zuerst werden die beiden Arten von Allmacht, die wir bereits kennen, unterschieden. Dann werden drei Konklusionen oder Thesen bezüglich der Gotteserkenntnis propter quid oder a priori aufgestellt (n. 3—4, 283 s.), nämlich: 1. Die Allmacht Gottes nach beiden Arten ist eine Wahrheit, die in sich demonstrabel ist demonstratione propter quid. 2. Diese Wahrheit ist demonstrabel dem Erdenpilger im einfachen status viae. 3. Diese Wahrheit kann für den Menschen im Diesseits nicht bewiesen werden aus natürlichen Erkenntnissen und nach der allgemeinen Ordnung. Hierauf werden zwei Sätze betreffs der Gotteserkenntnis quia oder a posteriori aufgestellt: 1. Gott ist allmächtig vermöge einer Allmacht, die sich unmittelbar auf all das bezieht, was möglich ist; dies ist zwar wahr, aber von uns nicht a posteriori beweisbar. 2. Gott ist allmächtig mit einer Allmacht, die unmittelbar oder mittelbar auf alles Mögliche sich erstreckt; dies kann im Diesseits bewiesen werden. Diese fünf Sätze werden nun näher erörtert.

Von den drei Sätzen betreffs der Gotteserkenntnis propter quid interessiert uns nur der dritte: Der Mensch im Diesseits kann aus bloßen Naturkräften propter quid nicht den Satz erkennen, daß Gott allmächtig ist (n. 11—12, 293 s.): Der einfache und vollkommenste Gottesbegriff, den der Mensch im Diesseits haben kann, übersteigt nicht die vollkommenste einfache Gotteserkenntnis, die dem Metaphysiker möglich ist. Die Erkenntnis aus dem Glauben gibt ja nicht einen (ganz und gar) einfachen Gottesbegriff, sondern macht den Menschen nur geneigt, gewissen inkomplexen Begriffen zuzustimmen, die aber nicht aus erfaßten einfachen Begriffen evident sind. Deshalb wird durch den

Glauben kein einfacher Begriff gewonnen, welcher jeden einfachen Begriff, den der Metaphysiker hat, übersteigt. Dies erhellt auch daraus, daß der ungläubige Metaphysiker denselben Begriff hat wie der gläubige Metaphysiker. Darum können beide miteinander über Gott streiten, und wenn dabei der eine einen Satz bejaht, den der andere verneint, so ist es kein bloßer Streit um Worte, sondern um Gedanken oder Begriffe.[1] Nun aber schließt der vollkommenste einfache Gottesbegriff, den der Metaphysiker gewinnen kann, nicht evident diejenigen Wahrheiten in sich, die zum Satze gehören: Gott ist allmächtig auf beide Arten. Denn viele Philosophen, welche, wie vorausgesetzt wird, die dem Menschen aus Naturkräften im Diesseits möglichen vollkommensten Gottesbegriffe erreichten, kamen nicht zur Erkenntnis dieses Satzes. Dies hätten sie aber doch sicher vermocht, wenn sie einen einfachen Gottesbegriff gehabt hätten; ja dieser Satz wäre für sie gleichsam notwendig gewesen, weil sie eingesehen hätten, daß er gleichsam unmittelbar aus diesem Gottesbegriffe folgt. — Mit all dem will also Scotus nur sagen, daß die Allmacht Gottes im theologischen Sinne natürlich erkennbar wäre, wenn unser jetziger Gottesbegriff ein apriorischer wäre. Letzteres ist aber nicht der Fall, deshalb auch ersteres nicht. Es heißt nämlich weiter: Deshalb wird ein anderes Beweisverfahren vorgelegt: Das erste Gott eigene Prinzip, an das der Metaphysiker hinreicht, ist ihm nur bekannt quia (aposteriorisch). Es wäre ihm aber propter quid (apriorisch) bekannt, wenn er einen Gottesbegriff hätte, der virtuell und evident die auf Gott bezüglichen Wahrheiten einschlösse.

Nun beweist Scotus, daß und wie die Gotteserkenntnis des Metaphysikers nur aposteriorisch ist: Der Metaphysiker geht von einem partikulären geschaffenen Sein aus, und schließt dann daraus auf ein entsprechendes Prädikat, das

[1] N. 11, 293 b: Per consequens per fidem non habetur conceptio simplex transcendens omnem conceptum simplicem apud Metaphysicum. Hoc etiam patet, quia Metaphysicus infidelis et alius fidelis eundem conceptum habent, cum iste sic affirmans de Deo, ille vero negans, non tantum contradicunt sibi invicem ad nomen, sed etiam ad intellectum.

Gott eigen ist, z. B. Irgendein Sein ist verursacht, also gibt es ein Sein, das Ursache, aber nicht verursacht ist. Oder: Irgendein Sein ist endlich, also gibt es ein unendliches Sein. Oder: Irgendein Sein ist möglich, also gibt es ein notwendiges Sein. All diese Folgerungen ergeben sich aus dem Satze: Eine unvollkommene Eigenschaft kommt nicht einem Sein zu, wenn nicht einem (anderen) Sein eine vollkommnere Eigenschaft zukommt, da das Unvollkommene vom Vollkommenen abhängt. All diese Beweise sind aber augenscheinlich nur quia oder a posteriori.[1]

N. 13, 294 b: Gegen den Satz, daß die Allmacht von uns nur quia erkennbar sei, macht nun Scotus drei Einwände, von denen uns nur der erste und dritte interessiert: 1. Der Wille Gottes ist das Mittel, um daraus die Allmacht zu erschließen und zwar propter quid; der Verstand des Menschen im Diesseits kann aber erkennen, daß in Gott Wille sei und zwar der erste und vollkommenste Wille. — Darauf lautet die Antwort, die allerdings nur in einer wohl nicht von Scotus selbst herstammenden Additio gegeben wird (n. 14, 295 a): Aus bloßen Naturkräften (ex puris naturalibus) kann wirklich erkannt werden, daß in Gott der vollkommenste und unendliche Wille ist; aber es ist nicht wahr, daß der Wille Gottes in der genannten Weise Mittel sei zur Erkenntnis der Allmacht usw. — Der dritte Einwand lautet: Die vom endlichen Sein bekannten Passionen (Eigenschaften) lassen auf entsprechende Vollkommenheiten Gottes schließen, weil

[1] N. 12, 294 a: Probatur hoc aliter, quia primum principium, ad quod attingit Metaphysicus, et hoc proprium de Deo, non est sibi notum nisi tantum quia . . . Prima propositio, quod Metaphysicus non attingit ad principium proprium de Deo magis notum quam quia, probatur, quia praemissa media ad concludendum quodcumque proprium de Deo est aliqua propositio particularis affirmans de ente particulariter aliquod praedicatum, quod competit enti creato, et ex tali praemissa concludit Metaphysicus de ente particulariter praedicatum proprium, utpote si arguitur: Aliquod ens est causatum; ergo aliquod ens est causa non causata; vel aliquod ens est finitum, ergo aliquod ens est infinitum; vel aliquod ens est possibile, ergo aliquod est necessarium. Omnes istae consequentiae probantur per hoc, quod conditio imperfecta non inest alicui enti, nisi enti insit conditio perfectior, cum imperfectum dependeat a perfecto. Omnes istae consequentiae non probant aliquid nisi quia, sicut manifestum est.



eine Vollkommenheit im beweglichen (geschaffenen) Sein in letzter Hinsicht auf eine Vollkommenheit im ersten Beweger führt. Der Physiker kann auf solche Weise aus den Werken der Natur eine Erkenntnis Gottes haben; dann scheint aber die Gotteserkenntnis des Metaphysikers nicht höher zu sein als die des Physikers, wenn beide Gott nur aus seinen Werken und somit nur quia erkennen. — Allerdings, erwidert Scotus, erkennt auch der Metaphysiker Gott nur quia, jedoch vollkommener als der Physiker. — In n. 18, 299 a wird ebenfalls betont, daß, wenn Gott unmittelbar auf alles einwirkte, alles gänzlich und präzis nur von ihm abhinge, und er somit notwendig alles realisieren würde. Dann würden sich aber viele Ungereimtheiten ergeben; es würde nämlich die zweite Ursache ihrer eigenen Tätigkeit beraubt werden, und Gott würde unmittelbar alle Bewegung und auch alle materiellen Wirkungen verursachen. Ebenso wird anderseits hervorgehoben (n. 19, 300 a), daß die aktive Kraft einer jeden zweiten Ursache in der ersten Ursache eminenter ist als in diesen zweiten Ursachen selbst. Daraus folgt aber für den Philosophen noch nicht, daß die erste Ursache aus sich allein oder unmittelbar auch all dasjenige vermag, was sie mit der zweiten Ursache vermag; dies folgt nur probabler Weise. Obgleich nämlich die Allmacht im strengen Sinne nicht beweisbar ist, so ist sie doch eine Wahrheit. Deshalb kann die gegenteilige Ansicht nicht bewiesen, und auf die von den Philosophen vorgebrachten Einwände und Gründe kann von den Theologen geantwortet werden (n. 23—26, 302 ss.). Diese Philosophen sind nach dem Kontexte Aristoteles und Averroes, die auch wiederholt mit Namen angeführt werden. Der Theologe kann diesen Philosophen gegenüber darauf hinweisen, daß Gott die Geschöpfe oder die zweiten Ursachen all ihrer eigenen Tätigkeit berauben kann, da er sie ja ganz vernichten kann. Würde Gott den Geschöpfen ihre eigene Tätigkeit nehmen und unmittelbar alles selbst tun, so wären die Geschöpfe noch nicht ihrer Natur beraubt; das Feuer bliebe Feuer, wenn es auch nicht selbst, sondern eine höhere Macht das vorliegende Holz verbrennen würde. Aristoteles irrt mit der Behauptung,

daß das notwendige und allseitig vollkommene Prinzip oder Gott nicht frei ist und unmittelbar Kontingentes bewirken könne. — Wie wir sehen, handelt es sich auch hier nicht um einen Widerspruch zwischen Theologen und Philosophen an sich, sondern nur zwischen den Theologen und den von Scotus bekämpften akatholischen Philosophen. — Aposteriorisch ist somit nur beweisbar, daß Gott insofern allmächtig ist, als er unmittelbar oder mittelbar alles, was möglich ist, machen kann (27—28, 306 s.).

Dies beweist nun Scotus im Anschluß an Aristoteles folgendermaßen: Betreffs der bewirkenden Ursachen muß man notwendig einmal bei einer letzten Ursache stehen bleiben, wie Aristoteles lehrt. Derselbe führt nämlich folgenden Beweis: Die ganze Gesamtheit des Verursachten hat eine Ursache, nicht aber eine solche, die zu dieser Gesamtheit gehört, weil sonst diese Ursache Ursache ihrer selbst wäre. Also muß diese Ursache etwas sein, was außerhalb der Gesamtheit liegt. Wenn man aber in der Reihenfolge der Ursachen nicht ins Unendliche fortgehen will, dann ist nicht nur jedes einzelne Ding verursacht, sondern es wird auch die ganze Menge verursacht sein und zwar von etwas, das außerhalb dieser Menge steht. Somit muß man bei etwas stehen bleiben, das einfachhin die erste Ursache ist.[1] Diese erste Ursache hat aber unendliche Macht. Je höher nämlich eine effektive Ursache ist, desto vollkommener ist sie an Kausalität. Wenn es also eine Ursache gibt, die über die anderen unendlich erhaben ist, wird sie auch unendlich vollkommener an Kausalität sein. Eine Ursache aber, die selbst

[1] N. 27, 306 a: Quinta conclusio principalis est ista, quod demonstrabile est viatori demonstratione quia, Deum esse omnipotentem mediate vel immediate . . . Haec conclusio probatur per hoc, quod necesse est statum esse in causis efficientibus, et hoc probatur secundo Metaphysicae; et probatio Aristotelis breviter nunc tangendo stat in hoc: Tota universitas causatorum causam habet, non autem quae sit aliquid istius universitatis, quia tunc idem esset causa sui; ergo aliquid extra totam universitatem illam. Si ergo in causis non ascendatur in infinitum, non solum quaelibet est causata, sed tota multitudo erit causata, et per consequens ab aliquo extra totam illam multitudinem; ergo in illo erit status tamquam in simpliciter primo causante.



verursacht oder in ihrem Wirken abhängig ist, ist nicht unendlich vollkommen. Wenn man deshalb ins Unendliche aufsteigt, kommt man zu einer Ursache, die ganz und gar unabhängig und unverursacht ist. Bei dieser muß man stehen bleiben, und von ihr kommt alle Kausalität der anderen Ursachen her, oder die anderen Ursachen wirken wenigstens in Kraft der ersten. Was deshalb eine niedere Ursache kann, kann auch die erste, sei es unmittelbar oder mittelbar (306 b). Diese unendliche aktive Macht der ersten Ursache ist zwar in Wahrheit Allmacht im strengen oder theologischen Sinne; dasselbe ist aber noch nicht durch die natürliche Vernunft erkennbar (n. 32, 309). — In der Widerlegung der zu Beginn der Quästion gemachten Einwände wird unter anderem auch die Behauptung des heiligen Thomas (?) zurückgewiesen, daß der Satz: Angelus est creabilis, der Engel ist von Gott erschaffbar, nicht demonstrabel, sondern nur geglaubt sei. Der Satz, daß der Engel a se ist, ist nicht nur falsch, sondern auch sehr absurd, da das Gegenteil beweisbar ist und auch ganz der Meinung des Aristoteles entspricht (n. 37 ss., 312 ss.).

Über die Erkennbarkeit der Allmacht Gottes spricht Scotus auch in anderen Schriften noch gelegentlich ähnliche Gedanken aus, z. B. Meteorolog. quaest. l. 1, qu. 3, art. 2, n. 8 (tom. 4, 16 b). Dann auch in Physic. l. 1, qu. 17, n. 11 (tom. 2, 451 s.); hier erklärt er den Satz: Was immer die erste Ursache mit der zweiten hervorbringen kann, kann sie auch für sich allein hervorbringen, als falsch; denn Gott kann mit meiner Mitwirkung machen, daß ich mich bewege oder daß ich sündige, was er doch ohne mich nicht vermag. — Hingegen in dem philosophischen Traktat „De rerum principio“ wird zwischen unendlicher Macht und eigentlicher Allmacht gar nicht unterschieden, nicht einmal in der langen Abhandlung über die Schöpfung (qu. 2, tom. 4, 277 ss.); es wird vielmehr ohne weiteres erklärt, daß Gott unmittelbar die Welt hervorbringen konnte und hervorbrachte (n. 12, 281 b).

Blicken wir auf die ganze Abhandlung über die Erkennbarkeit der Allmacht zurück, so ergibt sich wohl zur Genüge, daß Scotus gar nicht gewillt ist, die natürliche Erkennbarkeit

der Macht Gottes an sich zu bestreiten oder einzuschränken. Er betont dieselbe vielmehr sehr oft und ausdrücklich, hebt die Möglichkeit und Wirklichkeit einer metaphysischen Gotteserkenntnis hervor, führt eine Reihe derartiger Gottesbeweise vor, und zwar speziell in den Quodlibetales, die als eine seiner letzten Schriften anzusehen sind. Es ist ihm aber auch darum zu tun, die Selbsttätigkeit der Geschöpfe, die Möglichkeit des Übels und der Sünde, die Freiheit des Willens aufrechtzuerhalten. Diese glaubt er gefährdet durch die Behauptung, daß Gott alles allein unmittelbar selbst tun könne, auch das Unvollkommene, das von uns frei Gesetzte, sogar unsere Sünden. Diese schweren Einwände gegen die Allmacht Gottes im allerstrengsten Sinne kann nach seiner Anschauung die bloße menschliche Vernunft nicht lösen; deshalb hält er dafür, daß die Allmacht im genannten Sinne nur durch die Offenbarung und den Glauben erkannt werden könne. Um speziell die uns so evidente menschliche Willensfreiheit ganz und voll zu wahren, ist Scotus von vornherein nicht abgeneigt anzunehmen, es genüge, wenn Gott nur mittelbar zu unserem Wollen mitwirkt, d. h. im Sinne des concursus simultaneus der Molinisten; es sei aber nicht notwendig, daß Gott auch unmittelbar zu unserem Wollen mitwirke, da sonst der Wille nicht mehr frei wäre; er zieht jedoch letztere Ansicht vor, da sonst Gott nicht mehr allmächtig wäre und in seinem Vorauswissen von unserem Wollen abhängig wäre.[1]

Aus dem Gesagten erhellt, daß Albert Stöckl[2] die Gedanken des Scotus nicht korrekt oder doch nicht genügend wiedergibt, wenn er schreibt: „Einem so scharfsinnigen Denker, wie Duns Scotus es unstreitig war, sollte es aber doch nicht entgangen sein, daß die absolute Vollkommenheit Gottes, welche er doch sonst so energisch urgiert, durch die Annahme, daß Gott gewisse Wirkungen nur mittelst der zweiten Ursachen

[1] Cfr. Ox. l. 2, dist. 37, qu. 2 (tom. 13, 368 ss.). — Rep. l. c. n. 3 ss. (tom. 23, 192 ss.). Über die Stellung des Scotus zur sog. thomistisch-molinistischen Streitfrage bezüglich der Mitwirkung Gottes gedenke ich, so Gott will, ein anderes Mal ausführlich zu handeln.

[2] Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 2. Bd. 1865, S. 838.



hervorbringen könne, im höchsten Grad beeinträchtigt, ja sogar geradezu aufgehoben wird. Wenn man also annimmt, daß die göttliche Allmacht nicht durch die Vernunft allein erkannt und begründet werden kann, so muß man konsequenterweise auch annehmen, daß die absolute Vollkommenheit Gottes gleichfalls der Vernunft allein unerreichbar sei. Und doch ist die absolute Vollkommenheit Gottes bei Duns Scotus eine jener drei Primitäten, unter welchen von ihm das Dasein Gottes aus der Vernunft bewiesen wird. Sollte man hier Duns Scotus von einem Widerspruche mit sich selbst freisprechen können? Wir glauben kaum." Scotus ist, wie wir gesehen und wie auch Stöckl zugibt, weit davon entfernt, die natürliche Erkennbarkeit der unendlichen Vollkommenheit zu leugnen. Er will nur, was Stöckl übersah, betonen, daß wir nicht begreifen können, wie wir noch frei handeln, sündigen können, wie in der Welt Unvollkommenes, Übel vorkommen kann, wenn Gott allein unmittelbar mitwirkt oder gar alles allein tut. Deshalb bestritt er die natürliche Erkennbarkeit der Allmacht Gottes im genannten Sinne, d. h. eine solche, wie sie etwa die praemotio physica der Thomisten zu fordern scheint. — Stöckl bringt auch diese Unbeweisbarkeit der Allmacht Gottes mit der Erkennbarkeit der Schöpfung aus nichts in Beziehung (a. a. O. S. 837, 867). Ebenso Haffner (a. a. O. S. 601). Hingegen sagt Scotus an all den vielen Stellen, die wir betreffs der Erkennbarkeit der Allmacht Gottes vorgeführt haben, nirgends, daß mit der natürlichen Erkennbarkeit der Allmacht auch die natürliche Beweisbarkeit der Schöpfung aus nichts fällt. Letztere lehrt er vielmehr, wie wir alsbald dartun werden, wiederholt mehr oder minder ausdrücklich. Übrigens haben wir selbst in unserer vorstehenden Ausführung über die natürliche Erkennbarkeit der Allmacht gefunden, daß Scotus in den nämlichen Quästionen, wo er diese bestreitet, ausdrücklich erklärt, aus den Geschöpfen werde eine über der Welt stehende und von ihr verschiedene erste Ursache auf natürliche Weise erkannt. Damit ist denn doch wohl auch die natürliche Erkennbarkeit der Schöpfung aus nichts schon gegeben.

II. Die natürliche Erkennbarkeit der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt durch Gott.

1. Erkennbarkeit der Schöpfung.

Daß die natürliche Vernunft des Menschen aus sich selbst allein erkennen könne, die Welt sei von Gott aus nichts erschaffen worden, lehrt Scotus unzweideutig mehr oder minder ausdrücklich in mehreren seiner Schriften. Er bestreitet nur, wenn auch weniger entschieden wie der heilige Thomas, die natürliche Erkennbarkeit des zeitlichen Anfanges der Welt. Dies sei in Kürze bewiesen.

Im größeren Sentenzenkommentar wird die Frage aufgeworfen, ob Gott etwas erschaffen könne.[1] Dabei heißt es (n. 3, 49): Erschaffen heißt etwas aus nichts in die Wirklichkeit versetzen. Wenn man den Ausdruck „aus nichts" so faßt, daß das Nichts der Naturordnung nach dem Sein vorausgeht, dann geben auch die Philosophen zu, daß Gott erschaffen oder etwas aus nichts hervorbringen könne, wie aus Avicenna erhellt. Gott kann ja (n. 4, 50 b) unmittelbar etwas verursachen und bewirken; deshalb kann er etwas erschaffen, aus nichts machen oder unmittelbar machen. Der erste Satz ist offenkundig, weil, wie in der 2. Distinktion des 1. Buches gezeigt wurde, Gott das erste effiziente Wesen ist. Ja, wenn Gott nichts unmittelbar machen kann, dann kann er auch nichts mittelbar machen, und wird so überhaupt keine Wirkung hervorbringen. Den Folgesatz beweise ich so: Wenn Gott etwas bewirken kann, so hat dasselbe aus sich selbst kein formell notwendiges Sein, somit hat es das Sein von einer Ursache; also hat es das Nichtsein, wobei nichts anderes vorausgesetzt wird (nullo praesupposito). Nicht aber geben die Philosophen zu, daß Gott schaffen könne, wenn man das Wort „aus nichts" so nimmt, daß es auch an Dauer dem Sein vorausgeht (n. 5, 54 s.); hiermit ist angedeutet, daß der zeitliche Anfang der Welt nicht durch die Vernunft allein erkannt werden kann. Darüber handelt Scotus ausführlich in einer eigenen

[1] Ox. l. 2, dist. 1, qu. 2 (tom. 11, 48 ss.).



Quästion.[1] Er führt (n. 2 ss., 71 s.) die Anschauung des heiligen Thomas[2] an, welcher schreibt: Mundum non semper fuisse, sola fide tenetur et demonstrative probari non potest. Hierauf erwähnt er die gegenteilige Meinung des heiligen Bonaventura, Heinrich von Gent usw., welche behaupten, eine ewige Welt sei ein Widerspruch mit sich selbst und deshalb unmöglich.[3] Es werden dann beide Ansichten besprochen, Scotus erklärt hierbei nicht, welcher er selbst zustimme, sondern er läßt die Frage unentschieden. Das gleiche tut er in Ox. l. 1, dist. 2, qu. 2, n. 29 (tom. 8, 465b).

Besonders klar und ausdrücklich wird die natürliche Erkennbarkeit der Schöpfung aus nichts hervorgehoben in der Parallelstelle im kleineren Sentenzenkommentar. Auch hier wird zuerst erklärt, daß man den Ausdruck „aus nichts" doppelt auffassen könne, nämlich entweder so, daß das Nichtsein nur der Natur nach dem Sein vorausgeht, oder so, daß es auch der Dauer oder Zeit nach früher ist.[4] In n. 4 ss., 531 s. wird ausdrücklich die Behauptung zurückgewiesen, daß nach der Ansicht des Aristoteles Gott nicht schaffen könne in dem Sinne, daß das Nichtsein der Natur nach dem Sein vorangeht; es werden Stellen aus Aristoteles angeführt zum Beweis, daß derselbe die Schöpfung in diesem Sinne nicht leugnen wollte. Darauf erklärt Scotus ausdrücklich (n. 8, 533b): Ich sage, daß auch nach der Ansicht des Philosophen Gott in der genannten Weise erschaffen könne, d. h. so, daß dabei das Nichts der Ordnung der Natur nach vorhergeht, aber nichts anderes vorausgesetzt ist, was Teil des Erschaffenen wäre, oder sich zum Erschaffenen gleichsam wie die Materie zu der neu hinzukommenden Form verhielte. Bei der Erschaffung wird vielmehr gar nichts vorausgesetzt, weder als Teil noch als rezeptives Substrat; es wird nur das Sein verliehen nach einem der

---

[1] L. c. qu. 3 (tom. 11, 69 ss.).

[2] S. th. I, qu. 46, art. 2.

[3] N. 6 ss., 73 ss. — S. Bonavent. Comment. in 2. lib. Sentent. dist. 1, pars 1, art. 1, qu. 2. — Henric. Gand. Quodlib. 1, qu. 7—8, Parisiis 1518, fol. 4 ss.

[4] Rep. l. 2, dist 1, qu. 3, n. 2 (tom. 22, 531).



Naturordnung nach vorausgehenden totalen Nichtsein.[1] Dies beweise ich auf doppelte Weise: Gott kann unmittelbar eine unmittelbare Wirkung hervorbringen, d. h. so, daß keine Wirkung unmittelbarer verursacht wird, sondern der ganze für Gott unmittelbare Effekt verursacht wird; denn sonst könnte Gott überhaupt nichts unmittelbar verursachen. Wenn zwischen der von Gott verursachten Wirkung und Gott noch eine andere unmittelbare Wirkung wäre, müßte man ins Unendliche weiter gehen, und so könnte Gott überhaupt nichts verursachen. Der Gott unmittelbare Effekt setzt keinen anderen Effekt voraus, sondern nur eine Ursache. Alles von der ersten Ursache Verschiedene hängt wesentlich von der ersten Ursache ab. Dies erhellt aus der Auktorität des Aristoteles wie auch aus der Vernunft (patet tum per auctoritatem Aristotelis . . . tum per rationem). Scotus führt nun diese beiden Beweise und bemerkt dann: (n. 9, 534 b): ergo patet, quod secundum intellectum naturalem Deus potest causare, ita quod aliquid sit a Deo nullo sui praesupposito nec aliquo susceptivo, in quo recipiatur. Patet ergo per rationem naturalem, quod, etsi Philosophus hoc non diceret, quod possit probari aliquid esse a Deo causabile hoc modo.

In n. 11 ss., 536 ss. untersucht dann Scotus, ob Gott etwas aus nichts erschaffen könne, sofern man annimmt, daß das Nichts der Dauer oder Zeit nach früher ist als das Geschaffene.[2] Ich sage, daß Aristoteles nicht erklärte, Gott könne auf solche Weise etwas schaffen. Daraus folgt aber noch nicht, daß das Gegenteil nicht durch die natürliche Vernunft bekannt ist. Es folgt auch nicht: Die Philosophen haben etwas gelehrt, also kann es durch die natürliche

[1] Dico ergo ad istum articulum, quod etiam ex mente Philosophi Deus potest sic creare, hoc est quod potest creare aliquid post nihil ordine naturae sine aliquo praesupposito, quod sit pars causati, et non solum sicut forma causatur de novo, quia licet nihil eius praeexistebat, tamen aliquid praesupponebatur, quod recipit formam. Sic non est in creatione, quia nihil praesupponitur nec tamquam pars nec tamquam recipiens, sed post non esse totale ordine naturae datur esse.

[2] Secundum membrum principale est de creatione, secundum quod est de nihilo sive post nihil ordine durationis.

Vernunft bewiesen werden. Denn vieles haben die Philosophen nicht gelehrt, was trotzdem durch die natürliche Vernunft erkannt werden kann. Und vieles nehmen sie an, was nicht bewiesen werden kann, wie die Philosophen z. B. meinten, daß es mehrere Beweger der Sterne gebe. Deshalb beweise ich, daß Gott auf die genannte Weise etwas erschaffen kann; ich führe dabei einen natürlich erkennbaren Grund an: Die erste Ursache kann durch ihren Willen etwas von ihr Verschiedenes hervorbringen; was aber durch den Willen hervorgebracht wird, wird rein kontingent hervorgebracht; deshalb kann etwas nicht auf ewige Weise oder von Ewigkeit her hervorgebracht werden. Also kann etwas geschaffen werden in der Art, daß ihm Gott das Sein gibt, nachdem es der Dauer oder Zeit nach ein Nichtsein hatte. Der Obersatz ist klar; denn die Philosophen wie auch die Katholiken geben, wenn auch in verschiedenem Sinne, zu, daß das erste Wesen mit Verstand und Willen tätig ist usw.[1] In n. 12, 536 b wird dann der Untersatz bewiesen: Was mit dem Willen hervorgebracht wird, wird kontingent hervorgebracht. Dieser Satz ist allerdings nicht evident (licet non sit evidens), aber trotzdem wird er von Scotus auf mehrfache Weise bewiesen: Wenn die erste Ursache etwas von sich Verschiedenes hervorbringt durch den Willen, so wird dies rein kontingent sein, weil das erste Wesen nichts anderes als sich selbst notwendig will und durch Hervorbringung eines anderen keine neue Vollkommenheit erhalten kann; ferner würde es

[1] Et dico, quod Aristoteles non dixit Deum aliquid creare isto modo; nec propter hoc sequitur, quod contrarium non possit esse notum per rationem naturalem, nec sequitur, Philosophi hoc posuerunt, igitur est notum demonstratione per rationem naturalem. Multa enim non posuerunt Philosophi, quae tamen possunt cognosci per naturalem rationem; et multa ponunt, quae non possunt demonstrari, quia per nihil, quod nobis apparet, potest demonstrari, quod sint plures motores orbium, quando sufficeret Deus tantum. Ideo probo, quod isto modo potest Deus aliquid creare, et adduco rationem naturalem, quia prima causa potest producere aliud a se voluntate, et quod producitur voluntate, producitur mere contingenter; igitur potest produci non sempiternaliter; igitur potest creari dando esse post non esse prius duratione. Maior patet, quia tam Philosophi quam Catholici posuerunt primum agere per intellectum et voluntatem, licet aliter et aliter.

in der Welt überhaupt keine Kontingenz geben können, wenn nicht das erste Wesen kontingent wirkt. Daraus folgt, daß das erste Wesen nicht notwendig und somit nicht von Ewigkeit her das von ihm Verschiedene hervorbringt.[1]

Die Frage über die Möglichkeit einer ewigen Welt behandelt Scotus noch ausführlicher in der folgenden Quästion.[2] Alle Theologen stimmen darin überein, daß das Nichtsein der Welt an Dauer ihrem Sein voranging; sie weichen aber voneinander ab betreffs der Frage, ob der zeitliche Anfang der Welt nur geglaubt oder auch bewiesen werden könne (n. 3, 539 b). Nach dem heiligen Thomas halten wir nur durch den Glauben fest, daß die Welt einen Anfang genommen habe. Gegen diese Anschauung führt namentlich Heinrich von Gent Gründe an, die aber, wie Scotus erläutert, nicht stringent beweiskräftig sind (n. 3—17, 539–546). Hierauf werden die Gründe besprochen, mit welchen Thomas die Nichtbeweisbarkeit des zeitlichen Entstehens der Welt dartun will. Wir wollen den Erörterungen des Scotus ein wenig nachgehen, weil sie für uns in mannigfacher Hinsicht interessant sind. Thomas[3] führt als Grund an: Daß die Welt nicht immer gewesen sei, kann nicht demonstriert werden; die Demonstration ergeht sich in abstrakten Begriffen, die von dem hic et nunc absehen. Deshalb kann aus dem Begriff „Welt" nicht erschlossen werden, daß sie nicht immer gewesen ist, sowenig dies aus den Begriffen Mensch, Himmel, Stein gefolgert werden kann. Ebenso kann dies nicht bewiesen werden aus dem Begriff der causa agens, d. h. aus der Wirksamkeit Gottes; Gott wirkt mit seinem Willen und zwar frei; deshalb kann nicht ergründet werden, was Gott in freier Weise tun will oder nicht. Darauf erwidert Scotus: Aus dem Wesen des geschaffenen Seins kann geschlossen werden, daß ihm das ewige Sein widerspricht, hingegen das Jetztsein oder zeitliche Sein nicht. Ähnlich verhält es sich mit der Berufung auf den Willen Gottes. Wenn es auch

[1] Igitur non necessario producit aliud a se, igitur non sempiternaliter producit aliud a se (n. 12, 537 a).

[2] Rep. l. 2, dist. 1, qu. 4 (tom. 22, 538 ss.).

[3] S. th. I, qu. 46, art. 2.



wahr ist, daß Gott das Außergöttliche kontingent will, so können wir doch notwendig erkennen, daß Gott das Unmögliche nicht will, ob nun dasselbe einfachhin unmöglich ist oder nur nach der Voraussetzung. Wenn nun ein Widerspruch darin liegt, daß die Welt von Ewigkeit her existierte, wie dies nach Thomas doch der Fall sein kann, dann können wir mit der natürlichen Vernunft erkennen, daß Gott eine ewige Welt nicht wollen konnte. — Nicht stichhaltig ist dann der weitere Grund des heiligen Thomas: Es ist nützlich, den zeitlichen Anfang der Welt nur durch den Glauben festzuhalten, damit die Einfältigeren keine Veranlassung zum Irren haben. Die Entgegnung des Scotus haben wir schon oben vorgelegt (S. 15 ss.). In gleicher Weise ist die Meinung des heiligen Thomas hinfällig: Eine ewige Welt sei möglich, weil Gott im Gegensatz zu den geschöpflichen Ursachen durch seine Tätigkeit nach außen hin sich nicht ändert, und weil das Erschaffen keine successive, sondern eine instantane Aktion Gottes ist. Dies ist falsch: wenn nämlich Gott nach außen hin eine ewige Wirkung überhaupt setzen kann, kann er sie ebensogut setzen, ob er dadurch sich ändert oder nicht. — Auch die Auktoritäten, auf die sich Thomas beruft, sind nicht am Platze, weil sie etwas anderes lehren wollen, als Thomas meint. So führt Thomas aus Augustin[1] die Worte an: „Wenn von Ewigkeit her ein Fuß beständig im Staube gestanden wäre, hätte er von Ewigkeit her beständig in demselben seine Spur eingedrückt. So ist auch die Welt immer gewesen, weil ihr Schöpfer immer gewesen ist." Indes Augustin spricht hier nur im Sinne der Platoniker, drückt nicht seine eigene Ansicht aus. Zudem liegt ein Widerspruch darin, daß ein Fuß von Ewigkeit her Ursache einer Fußspur sein solle; diese Fußspur kann doch nur durch eine örtliche Bewegung des Fußes entstehen, und damit kann doch keine Ewigkeit verbunden sein. Dieses Beispiel täuschte viele Philosophen. Scotus widerlegt dann noch den Satz: Die Philosophen fanden in der Annahme, daß die Welt ewig ist wie Gott, keinen Widerspruch; umsoweniger werden die

[1] De civit. Dei lib. 10, cap. 31 (Migne P. L. tom. 41, 311).

Späteren, die doch weniger intelligent sind, einen solchen darin finden: Allerdings ist wahr, daß die Philosophen diesen Widerspruch nicht fanden; aber daraus folgt nicht, daß man sich ihnen anschließen müsse. Die Philosophen behaupteten ja mehr Sätze ohne Beweise als mit Beweisen. Auch Aristoteles war nicht der Meinung, daß man etwas für wahr halten müsse, weil es die Philosophen sagten. — Zuletzt widerlegt Scotus alle Gründe, die er zu Beginn der Quästion dafür vorbrachte, daß die Welt ewig sei. Es sind lauter der Philosophie und den Philosophen entnommene.

Wenn Scotus auch erklärt, daß die Vernunftbeweise für den zeitlichen Anfang der Welt nicht evident sind, so führt er doch solche, wie wir gesehen haben. Ebenso enthüllt er rein philosophisch die Schwächen, welche in den Argumenten des heiligen Thomas liegen. Es ist nicht korrekt, wenn Schwane (a. a. O. S. 193) schreibt: „Die Behandlung dieser ganzen Frage beim heiligen Thomas entsprach ja durchaus der kritischen Neigung des doctor subtilis, der bei der Untersuchung vieler metaphysischen Fragen mit einem Appell an den Glauben zu schließen pflegt.“ Die Erörterungen des heiligen Thomas finden vielmehr gar nicht den Beifall des Scotus; er läßt kein einziges Argument desselben auch nur als probabel gelten. Ganz andere Gründe als die von dem Aquinaten vorgebrachten bestimmten ihn zu einem ähnlichen Urteil wie diesen, wenn auch nicht zu einem kategorischen. Auf die Beweisführung des Scotus können wir uns hier nicht weitläufig einlassen. Es sei nur bemerkt: Wie wir sehen, weist Scotus hin auf den Unterschied, der besteht zwischen zeitlicher und natürlicher oder logischer Ordnung. Zur Schöpfung aus nichts scheint nur zu gehören, daß das Nichts der logischen Ordnung nach oder gemäß der Natur dem Sein vorhergeht; es ist aber nicht notwendig, daß es auch der Dauer oder Zeit nach ihm vorhergeht. Es ist nicht evident, daß die Wirkung auch der Zeit nach später sein müsse als die Ursache. Für diesen Satz liefert ja der Glaube selbst einen Beleg: der göttliche Logos ist vom Vater gezeugt, ist somit der Natur der Sache nach oder logisch später als der Vater, aber

dennoch nicht zeitlich. Wie Scotus gerade bei Untersuchung über die Zeitlichkeit der Welt bemerkt, kann somit etwas ewiglich von seiner Ursache abhängen. Auch wird die Welt dadurch noch nicht unendlich, daß sie von Ewigkeit her geschaffen wird; sie setzt nur eine unendliche Macht voraus.[1] Scotus schließt auch nicht so apodiktisch wie Thomas mit einem Appell an den Glauben; er führt vielmehr am Schlusse seiner eigentlichen Erörterung im kleineren Sentenzenkommentar die Worte aus Aristoteles an: Bei sehr schwierigen Fragen muß man auch mit den schwächsten Gründen zufrieden sein (tom. 22, n. 20, p. 548 a).

In den Sentenzenkommentaren lehrt Scotus ferner im Gegensatz zu anderen Scholastikern, daß die natürliche Vernunft wenigstens in beschränkter Hinsicht erkennen könne, daß keiner Kreatur Schöpfungsmacht zukomme. In einer langen Untersuchung behandelt er die Frage, ob die Kreatur irgendwelche Tätigkeit betreffs des Terminus der Schöpfung haben könne.[2] In n. 26, 85 s. unterscheidet er zwischen prinzipalem und instrumentalem Erschaffen. Das prinzipale Erschaffen kann in doppeltem Sinne genommen werden, nämlich so, daß die Aktion erfolgt unabhängig von jeder höheren Ursache, oder so, daß die Tätigkeit zwar durch eine dem tätigen Wesen eigene und innere Form geschieht, das tätige Wesen jedoch bei seiner Tätigkeit mittelst dieser Form einer höheren Ursache unterworfen ist. Im Gegensatz zu diesem doppelten prinzipalen Erschaffen kann man auch von einem doppelten Instrumente reden. Im Gegensatz zur ersten Art des prinzipalen Erschaffens kann jede zweite oder geschöpfliche Ursache ein Instrument genannt werden. Gegenüber der zweiten Art kann man dasjenige als Instrument bezeichnen, welches nur infolge der aktuellen Bewegung durch einen anderen die ihm zukommende Tätigkeit ausüben kann, z. B. eine Säge. In n. 27, 86 heißt es dann weiter: Prinzipal tätig sein in der ersten Weise kann nur Gott, und dies ist nach den Theologen offenkundig, da sie lehren, daß Gott

[1] Cfr. Physic. l. 2, qu. 8, n. 6 (tom. 2, 557 b). — In libros XII Aristot. expositio, l. 12, sum. 2, cap. 2, n. 50 (tom. 6, 565 b).

[2] Ox. l. 4, dist. 1, qu. 1 (tom. 16, 13 ss.).

bei jeder Aktion prinzipal tätig ist. Hingegen betreffs der zweiten Art gibt es eine dreifache Ansicht. Varro meint: Nur durch den Glauben wird festgehalten, nicht aber kann durch die Vernunft bewiesen werden; daß die Kreatur nicht in genannter Weise prinzipal erschaffen könne. Es ist nämlich nicht evident, daß es der Kreatur widerspricht, einen Effekt ganz und vollständig hervorzubringen, ohne daß etwas an demselben vorausgesetzt wird, da jeder Effekt unvollkommener ist als seine Ursache, und somit eminent und virtuell in ihr enthalten sein kann, so daß die Ursache ihn aktiv hervorzubringen vermag. Eine andere Ansicht (Landulf) glaubt, der Satz, nur Gott könne prinzipal erschaffen, sei durch die natürliche Vernunft erkennbar, und zwar in dem Sinne, daß gar keine Kreatur irgendetwas prinzipal hervorbringen könne. Scotus führt dann (n. 28, 88 s.) eine dritte Ansicht vor, die wohl die seinige ist, wenn er sie auch nicht ausdrücklich als die seinige bezeichnet. Er erklärt nämlich: Die Kreatur kann nicht in genannter Weise prinzipal erschaffen, d. h. durch eine ihr innerliche aktive Form; dies wird bewiesen durch die Vernunft, aber nicht betreffs jeder Kreatur ganz allgemein, sondern nur hinsichtlich verschiedener Kreaturen.[1] Es werden nun folgende Sätze aufgestellt: 1. Keine rein intellektuelle geschaffene Natur kann eine Substanz erschaffen. Diese Natur wirkt nämlich durch Erkennen und Wollen; beide sind aber nur Accidenzien dieser Natur, und ein Accidens kann keine Substanz hervorbringen. Anders ist es bei Gott, bei dem Erkennen und Wollen identisch mit seiner Wesenheit sind. 2. Keine materielle Form kann von einer Kreatur geschaffen werden. 3. Keine materielle Form kann Prinzip sein, um etwas zu erschaffen. Daraus ergibt sich der weitere Satz: Kein Engel kann eine Substanz erschaffen, aber auch kein Accidens, weil ein Accidens von der Kreatur nicht geschaffen werden kann usw. (n. 29, 89 s.). Es erhellt daraus auch, daß die intellektive Seele nicht erschaffen werden kann weder von einem Engel noch von irgendeiner anderen rein intellektuellen geschaffenen Natur

[1] Et hoc probatur per rationem, sed non communem omni creaturae, sed per plures de diversis creaturis speciales, ut sit prima conclusio ista (88 b).



noch von einer körperlichen Substanz. Es folgt hieraus der Satz, daß keine Kreatur prinzipal erschaffen kann (n. 30, 90 b). Sie kann aber auch nicht instrumental erschaffen, derart daß sie eigentlich aktiv dabei beteiligt ist wie die Säge beim Sägen, obwohl sie von einer anderen Ursache bewegt wird. Ebenso kann nur Gott allein vernichten, wie er auch allein erhalten kann. — All diese Sätze werden nur mit Vernunftgründen bewiesen (n. 31 ss., 93 ss.). Scotus scheint jedoch nicht der Ansicht zu sein, daß die natürlichen Beweise vollständig stringent sind. In der Parallelstelle[1] erklärt er nämlich: Sicher ist, daß nur Gott selbst derart prinzipal erschaffen könne, daß dabei gar keine weitere höhere effiziente Ursache erforderlich ist. Wenn auch etwas Außergöttliches allenfalls etwas aus nichts hervorbringen könnte, müßte dabei doch Gott als die erste Ursache vorausgesetzt werden. Man kann aber auch das Wort Schöpfung so auffassen, daß zwar keine vorliegende Materie mitwirkt, und insofern etwas aus nichts hervorgebracht wird, wobei jedoch Gott als erste Ursache vorausgesetzt ist. Es sei nun schwierig zu sagen, daß Schöpfung in dem Sinne einer geschaffenen Ursache nicht zukommen könne und zwar betreffs der Hervorbringung vieler Dinge wie Engel, intellektive Seelen, Glauben, Hoffnung, Erkennen, Wollen und Ähnliches. In n. 13, 539 s. bespricht dann Scotus die Meinung des Avicenna, nach welchem die erste Intelligenz (Gott) unmittelbar eine zweite hervorbringt, diese zweite dann die dritte usw. Hierauf erklärt er (n. 14, 540 b): „Aber wir Christen halten nicht dafür, daß, wie Avicenna meint, ein höherer Engel einen niederen erschaffen könne." Dieser Satz wird dann ebenfalls mit Vernunftgründen erhärtet. Auf das Weitere können wir uns hier nicht einlassen. Jedenfalls ist so viel gewiß, daß nach Scotus die Vernunft aus sich allein stringent beweisen könne, daß nur Gott allein prinzipal im vollen Sinne des Wortes etwas aus nichts hervorbringen könne, d. h. derart daß dabei keine höhere Ursache irgendwie mitwirkt oder vorausgesetzt wird. Ob unter Voraussetzung Gottes oder

[1] Rep. l. 4, dist. 1, qu, 1, n. 12 (tom. 23, 539).

der ersten Ursache eine von Gott geschaffene Ursache vermittelst einer ihr von Gott selbst verliehenen Kraft etwas anderes aus nichts, d. h. ohne Existenz einer vorliegenden Materie, hervorbringen könne, beweist Scotus zwar ebenfalls mit mannigfachen Vernunftargumenten,[1] jedoch scheint es, daß ihm diese Argumentation keine zwingende ist.

In den theologisch-philosophischen Kollationen[2] wird die Frage aufgeworfen, ob wir durch natürliche Untersuchung (per naturalem investigationem) über Gott erkennen können, was er ist. Die Antwort lautet (n. 4, 202 a): Zur Quästion sage ich: Aus dem Spiegel der Geschöpfe können wir Gott nicht facialiter (unmittelbar) erkennen, sondern nur nach einem Begriff, der ihm und der Kreatur univok ist, aber doch die Kreatur übersteigt. Aus der Kreatur können wir einsehen, daß ein Schöpfer ist, aber nicht, was er ist. Auf diesem Wege erkennen wir, daß er die Dinge aus nichts hervorbringt und actus purus intelligibilis ist. In dem Grade, als ich so erkenne, daß er ist, erkenne ich auch, was er ist.[3]

In den rein philosophischen Schriften trägt Scotus ebenfalls eine natürliche Erkennbarkeit der Schöpfung mehr oder minder deutlich und ausdrücklich vor. Es wird wenigstens rein philosophisch dargetan, daß es eine erste effiziente Ursache, einen ersten Beweger von allem gibt, und daß dies auch Aristoteles lehrte. So lesen wir in den „Quaestiones super libros Metaphys." l. 12, qu. 4, n. 3—4 (tom. 7, 664): Da es nach Aristoteles unmöglich ist, bei den geordneten

[1] Vgl. auch Ox. l. 2, dist. 12, qu. 2, n. 3—4 (tom. 12, 576), wo dargelegt wird, daß die materia prima nur von Gott selbst erschaffen werden kann, keiner geschöpflichen Kausalität untersteht; dann auch Rep. l. 2, dist. 1, qu. 1, n. 3 ss. (tom. 22, 514 ss.).

[2] Collat. 13 (tom. 5, 199 ss.).

[3] Ad quaestionem dico, quod non possumus intelligere Deum, quid est, facialiter per speciem creaturae, sed tantum secundum conceptum proprium, qui est univocus creaturae; ex creatura autem possumus intelligere, quod creator est, sed non quid est. Hic cognoscendo quod producit de nihilo et est actus purus intelligibilis, et quantum sic cognosco, cognito de eo si est, tantum cognosco de eo quid est. Über die Univokation des Seinsbegriffes bei Scotus vgl. meine Abhandlung: „Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Univokation des Seinsbegriffes" (Philosophisches Jahrbuch, Fulda 1907, S. 306 ss.).



wirkenden Ursachen ins Unendliche zu gehen, so muß man einmal zu einem ersten efficiens kommen, und da nichts sich selbst bewirken kann, muß dasselbe nicht verursacht sein. Man muß also eine ewige Substanz annehmen, ob man eine ewige Bewegung zugibt oder nicht. Da man in der Reihe der bewirkenden Ursachen nicht ins Unendliche fortschreiten kann, muß man zu etwas Unabhängigem und Notwendigem kommen. — N. 6, 665 b: Die Natur ist in sich nicht genügendes Prinzip für das, was durch die Natur geschieht. Die Natur ist sozusagen wie eine göttliche Kunst; deshalb wird die Natur auf eine höhere Natur zurückgeführt. Weil aber die Natur einförmig wirkt und den Endzweck nicht erkennt, muß man sie auf eine höhere dirigierende Natur zurückführen. Ebenso muß man den menschlichen Willen auf einen höheren Willen zurückführen, weil alles, was dem menschlichen Willen unterstellt ist, veränderlich ist. Ferner qu. 12, n. 2—3 (tom. 7, 676): Man muß sagen, daß selbst der Himmel und die ganze Natur vom ersten Prinzip abhängt und zwar bezüglich ihrer Substanz, Bewegung und Dauer dieser Substanz und Bewegung. Das erste Sein ist die Ursache für alles andere, was das Sein hat usw. Qu. 28, n. 4 (tom. 7, 704 a): Die Vollkommenheiten von allem Seienden sind gewisse Nachahmungen des ersten Prinzips. — Qu. 27, n. 3 (tom. 7, 702 a): Das erste Prinzip brachte ungleiche Dinge hervor, damit seine Güte mehr manifestiert werde. Auch in dem neunten Buch, das ganz sicher echt ist, lesen wir qu. 9, n. 2 (tom. 7, 569 a): Es ist nicht begreiflich, daß etwas ist, nachdem es nicht gewesen ist, wenn es nicht von einem das Sein hat. Alles andere aber ist von Gott, nachdem es nicht war; mit dem Beweis dafür will ich mich jetzt nicht aufhalten (circa cuius probationem modo non oportet insistere). Scotus hält also dafür, daß das Gesagte (philosophisch) bewiesen werden kann. Dagegen bemerkt er in der nämlichen Nummer (569 b), der trinitarische Prozeß sei tiefe Theologie, deshalb sei hier nicht der Ort, darauf weiter einzugehen. Zugleich wird nahegelegt, daß Scotus in unseren Quästionen über die Metaphysik des Aristoteles auch noch über die Entstehung der Welt handeln will, und daß somit das zwölfte

Buch, worin dies geschieht, echt ist (vgl. oben S. 132, A. 3). — Auch in den „Conclusiones metaphysicae“ n. 39 (tom. 6, 657 a) heißt es: Es scheint zu folgen, daß nach der Meinung des Aristoteles Gott die causa efficiens von allem ist.

In den Quästionen zur Physik des Aristoteles wird ebenfalls die natürliche Erkennbarkeit der Schöpfung wenigstens sehr nahegelegt. Bei Erörterung der Frage, ob etwas aus nichts werden kann, lesen wir: Die Wahrheit des Glaubens und die Meinung des Aristoteles können in Einklang gebracht werden, indem man zugibt, daß nichts werden (fieri) kann, wenn kein Subjekt vorliegt — und dies meinte Aristoteles mit der Behauptung, daß aus nichts nichts werden kann —, hingegen festhält, daß ohne vorliegendes Subjekt etwas geschaffen werden kann (creari).[1] Der Himmel und die ganze Natur hängen von Gott ab als ihrer causa efficiens. Man kann festhalten, daß die Welt von Gott geschaffen ist, und dies ist nicht gegen die Ansicht des Aristoteles, der glaubte, daß die Welt ewig sei; es kann eben etwas ewiglich von seiner Ursache abhängen.[2] Wenn für die Ewigkeit der Welt auch probable Gründe geltend gemacht werden können, so sind dieselben doch nicht demonstrativ. Jedenfalls sage ich, daß Gott infolge der Unendlichkeit seiner Macht die Welt aus nichts hervorbrachte. Zur Schöpfung genügt es, daß eine aktive Potenz vorhergeht, es ist aber keine passive erforderlich.[3] Deshalb können wir gemäß dem Glauben und der Wahrheit zugeben, daß von dem unbeweglichen Beweger, nämlich Gott, eine neue Aktion unmittelbar hervorgehen kann, ja daß von ihm faktisch die ganze Welt neu hervorging, und dies wird damit begründet (persuadetur), daß Gott unendliche Macht hat.[4]

Die Schöpfung der Welt aus nichts wird mit rein natürlichen Argumenten ganz besonders ausführlich in der Schrift „De rerum principio“ dargetan. In qu. 2 (tom. 4, 277 ss.) wird gezeigt, daß eine Mehrheit, ja Vielheit der Geschöpfe

[1] L. 1, qu. 17, n. 13 (tom. 2, 452 b).
[2] L. 2, qu. 8, n. 6 (tom. 2, 557 b).
[3] L. 8, qu. 1, n. 5 et 7 (tom. 3, 400 a, 401 a).
[4] L. 8, qu. 3, n. 7 (tom. 3, 413 a).



unmittelbar und per se vom ersten Prinzip hervorgeht; dabei werden die von den alten Philosophen wie Aristoteles, Avicenna und dem Verfasser des liber de causis gegen das unmittelbare Hervorgehen einer Mehrheit von Dingen vorgebrachten Gründe widerlegt. Es heißt, daß Gott zwar manches hervorbringt mit Beihilfe von geschaffenen Medien, daß er jedoch am Anfang der Welt vieles unmittelbar allein hervorbrachte (n. 12, 281 s.). Gott ist nachahmbar von allen Kreaturen, hat alle Ideen der Dinge in sich und kann alles unmittelbar hervorbringen (n. 14 s., 282 s.). Die qu. 3 (tom. 4, 289 ss.) legt dar, daß das erste Prinzip ohne Änderung seiner selbst eine neue Wirkung hervorbringen könne. Als in sich vollkommenes Sein unterliegt es überhaupt keiner Veränderung (art. 1, 290 ss.), auch als habituelle Ursache der Geschöpfe ist es keiner Veränderung fähig (art. 2, 292 ss.), ebenso nicht als aktuelles Prinzip einer neuen Kreatur; dies wird zuerst philosophisch bewiesen, dann aus Schrift und Überlieferung erhärtet, und zuletzt erklärt, daß auch die Philosophen nach Aristoteles diese Lehre annehmen müssen (art. 3, sect. 1—3, p. 294–302). In qu. 4 wird die Frage erörtert, ob Gott die Dinge mit Notwendigkeit hervorbringt. Im 1. Artikel wird die diese Frage bejahende Meinung des Avicenna vorgeführt (303). Hierauf werden in eigenen Sektionen rein philosophisch gegen Avicenna die Sätze bewiesen: Gott bringt die Geschöpfe nicht hervor aus Notwendigkeit der Natur, nicht aus Notwendigkeit des Wissens, nicht aus Notwendigkeit des Willens (303—307). Im 2. Artikel wird die katholische Lehre aufgestellt und bewiesen und zwar in eigenen Sektionen mit folgenden Thesen (308—326): Gott will notwendig seine Güte, jedoch nicht mit Notwendigkeit des Zwanges. Gott will von ihm Verschiedenes und zwar so, daß er dabei seine eigene Güte will. Gottes Wille ist die Ursache der Dinge, er wird nicht von etwas Äußerem zum Verursachen bewegt. Der göttliche Wille bringt die Dinge nicht hervor aus Notwendigkeit der Natur noch aus Notwendigkeit des Willens selbst. Trotz Unveränderlichkeit des göttlichen Willens und Unfehlbarkeit des göttlichen Vorherwissens kann es in den Geschöpfen

Kontingenz geben; dieser Satz wird in n. 28—51 (313—324) rein philosophisch bewiesen, erst in n. 52—54, (325 s.) wird die Freiheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wollens auch aus der Hl. Schrift erhärtet. Die 5. Quästion handelt über die Schöpfung aus nichts. In art. 1, 326 s. werden die Anschauungen der alten Philosophen, des Anaxagoras usw. vorgelegt, in art. 2 die katholische Wahrheit; derselbe beginnt mit den Worten (327 b): Secundo est videndum, quid secundum fidei veritatem et rectam rationem est tenendum. Die erste Sektion beweist den Satz, daß die materia prima von Gott geschaffen wurde (328 s.); die zweite Sektion lautet: Gegen die Philosophen wird gezeigt, daß etwas aus nichts werde (328—334). Dabei heißt es n. 9, 330 a: „Daß das Sein ein Gott eigener Effekt ist, versichern die Heiligen (Väter) und die Philosophen"; es wird dann Dionysius und der Kommentator des Aristoteles zitiert. Aus dem Wesen und den Eigenschaften Gottes zeigt hierauf Scotus, daß Gott bei seiner Tätigkeit keiner vorliegenden Materie bedürfe, während dies bei der Tätigkeit der Geschöpfe der Fall sei (n. 10 ss., 330 ss.). In der 6. Quästion endlich wird in drei Artikeln erläutert, daß die Kreatur nicht schaffen könne, daß ihr die Schöpfermacht nicht mitgeteilt werden könne, ja daß sie nicht einmal sekundär zur Schöpfung mitzuwirken vermöge (334 – 346). — Eine Untersuchung über die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung und Welt findet sich in unserer Schrift nicht, obwohl diese Frage erwähnt wird, qu. 3, n. 1 (tom. 4, 290 a).

Selbst in den Theoremen theor. 16, n. 8 (tom. 5, 55 b) findet sich die Thesis: „Es kann nicht bewiesen werden, daß Gott unmittelbar etwas hervorbringen könne außer Einem ersten Effekt." Bewiesen werden könne vielmehr nur, daß die erste effiziente Ursache den ersten Effekt hervorbringt, aber nicht jeden beliebigen. Diese Thesis ist nur die Konsequenz aus der oben vorgelegten Lehre des Scotus über die Erkennbarkeit der göttlichen Allmacht. Wenn wir nach Scotus auf natürliche Weise erkennen, daß Gott alles unmittelbar oder mittelbar hervorbringen kann, so ist damit zugleich doch auch gesagt, es sei durch die Vernunft erkennbar,

daß Gott wenigstens Einen und zwar den ersten Effekt unmittelbar für sich allein hervorbringen könne, da er ja sonst auch nicht mittelbar etwas hervorbringen könnte und nicht das primum efficiens wäre. Dies wird zudem selbst in den Theoremen ausdrücklich erklärt. In theor. 22, thesis 22 (tom. 5, 108 a) wird nämlich der Satz aufgestellt: Creans non est nisi mere de nihilo nullo praesupposito. Zur Erläuterung wird hinzugefügt: Entweder gibt es überhaupt nichts Neues, oder dasselbe kommt nur unmittelbar von Gott her, und so wirkt keine Kreatur etwas, oder etwas wird durch Schöpfung hervorgebracht, von welchem nichts vorher existierte.

2. Erkennbarkeit der Erhaltung und Regierung der Welt.

Wie wir bereits oben gesehen haben, schreibt Scotus in dem Traktat „De primo principio“, cap. 4, n. 37 (tom. 4, 787 a): „Außer diesen von den Philosophen erkannten Eigenschaften preisen dich die Katholiken als gerecht und barmherzig, als einen, der für alle Geschöpfe und speziell für die vernunftbegabten Sorge trägt.“ Dabei verweist er auf seine Theoremen, in welchen Glaubenswahrheiten vorgetragen werden, bei deren Zustimmung die Vernunft gefangen wird. In den Theoremen theor. 16, n. 5—6 (tom. 5, 55 a) werden auch die Thesen aufgestellt: „Es kann nicht bewiesen werden, daß Gott notwendig ist zur Erhaltung der geschaffenen Natur im Sein.“ „Es kann nicht bewiesen werden, daß Gott mit jeder zweiten Ursache mitwirkt bei einer Tätigkeit, die diesen zweiten Ursachen eigen ist.“ Dies ist allerdings wahr, wenn, wie bei Begründung der unmittelbar vorhergehenden vierten Thesis erklärt wird, nicht bewiesen werden kann, daß Gott jetzt ist. Über die Auffassung der Theoremen wurde oben bereits das Nötige gesagt. Was immer davon gehalten werden mag, sicher ist, daß Scotus anderswo mehr oder minder ausdrücklich die natürliche Erkennbarkeit der Erhaltung und Leitung der Welt durch Gott vorträgt.

Besonders in den rein philosophischen metaphysischen Schriften wird die Erhaltung und Leitung der Welt durch Gott oder den ersten Beweger wiederholt und klar gelehrt

und zwar in enger Anlehnung an Aristoteles, ohne Berufung auf die Offenbarung und den Glauben. So lesen wir in den „Quaestiones super libr. Metaphys." l. 12, qu. 11, n. 2 (tom. 7, 676): Man muß sagen, daß selbst der Himmel und die ganze Natur vom ersten Prinzip abhängt bezüglich ihrer Substanz, ihrer Bewegung und der Dauer dieser Substanz und Bewegung. Das erste Prinzip ist durch sich selbst subsistent und ist sein Sein und subsistentes Sein. Alles andere, was nur durch Teilnahme hieran ist, hängt ab von demjenigen, welches durch seine Wesenheit ist, wie auch dasjenige, was am Weißen teilnimmt, nicht weiß sein kann, wenn das Weiße nicht existiert.[1] Wenn der Einfluß des ersten Prinzipes zurückgezogen würde, würde der Himmel zugrundegehen.[2] Das erste Prinzip gibt aber bei seiner Einwirkung auf den Himmel demselben nicht beständig ein neues Sein, sondern setzt nur den ersten Einfluß beständig fort und zwar ohne Zeit und Bewegung.[3]

Auch in der „In XII libros Metaphys. Aristotelis expositio", l. 12, summa 2, cap. 2, n. 50 (tom. 6, 565 b) steht geschrieben: Der Himmel bewegt die niederen Körper nur insofern, als er selbst bewegt ist; sein Einfluß auf dieselben kommt her von dem primum movens. Wenn der Himmel auch unendliche Dauer haben sollte, so folgt doch noch nicht, daß er auch unendliche Macht hat. Die unendliche Dauer des Himmels beweist zwar eine unendliche Macht, aber nicht auf seiten des dauernden Himmels, sondern auf seiten des Prinzips, das ihn hervorbringt und beständig erhält (sed ex parte principii ipsum producentis et perpetuo conservantis). — In unserer Schrift scheint auch eine Leitung

---

[1] Dicendum, quod ipsum coelum et tota natura a principio primo dependet et quantum ad substantiam et quantum ad motum et quantum ad durationem utriusque etc. In der Waddingschen und Pariser Ausgabe heißt es allerdings: coelum in tota natura; indes muß offenbar gelesen werden: coelum et tota natura, da diese Redewendung in den metaphysischen Schriften des Scotus öfters vorkommt; selbst in der Überschrift unserer Quästion findet sich: coelum et tota natura.

[2] N. 4, 676 s.: Si influentia primi subtraheretur, coelum deficeret.

[3] N. 4, ad 3, 677 a: Primum principium influit in coelum non semper novum esse, sed continuat primum influxum, et hoc absque motu et tempore.

der Welt durch Gott gelehrt zu werden und zwar eine rein natürlich erkennbare. Im engsten Anschluß an Aristoteles Metaph. l. 11 (al. 12) cap. 10, 1075a, 12 ss. vergleicht nämlich Scotus[1] die Ordnung in der Welt mit der Ordnung in einem Heere, in welchem der Feldherr anordnet, und das Heer seinen Willen erfüllt, um den Sieg zu erlangen. Ebenso vergleicht er mit Beziehung auf Aristoteles die Ordnung des Universums mit der Ordnung eines Hauses, in welchem die einzelnen Glieder die Befehle des Hausvaters ausführen. Die ganze Natur ist gleichsam ein in die Naturdinge vom ersten Beweger hineingelegtes Gesetz, durch welches sie zu ihrem entsprechenden Endziel hingeneigt und hingeordnet werden. Wenn auch die Naturdinge ihr Endziel nicht kennen, so werden sie doch vom ersten Beweger zum Endziel hingeführt; deshalb sagt man, daß sie wegen des Zweckes handeln, zu dem sie von Natur aus hingeneigt werden. Und deshalb handelt die Natur nur, insofern sie von den höheren Ursachen bewegt ist, wie der Kommentator sagt.[2] Wie in einem Hause verschiedene Abstufungen von Angehörigen sind, nämlich Kinder, Diener, Tiere, denen nach Anweisung des Hausvaters verschiedene Verrichtungen obliegen, so ist es auch in der Welt. Der erste Beweger ist der Hausvater und Lenker des Universums; unter ihm stehen unmittelbar die Intelligenzen und himmlischen Körper, dann die minderen oder vergänglichen Wesen.[3] Die Schlußworte unserer Abhandlung (600 b) lauten: Aristoteles schließt sein Buch, indem er sagt: Einer soll Fürst sein, da eben nach ihm das ganze Universum wie Ein Reich ist. Dieser Eine Fürst ist der erste Beweger, das erste intelligible und appetible Gut, das Gute alles Guten, der das ganze Universum lenkt und leitet (regens et gubernans totum universum); es ist Gott, gepriesen in

---

[1] L. 12, summa 3, cap. 1, n. 81—83 (tom. 6, 590 s.).

[2] 591 a: Tamen a primo movente in finem diriguntur et ideo dicuntur agere propter finem, in quem naturaliter inclinantur, et ideo natura non agit nisi mota a causis superioribus, ut ait Commentator.

[3] N. 83, 591 b: Sic etiam intelligendum esse in toto universo, ubi sub primo motore, qui est paterfamilias et rector universi, sunt immediate ..ventiae et corpora coelestia etc.



Ewigkeit, dreifach in der Person und Eins in der unendlichen Wesenheit. Amen. Diese Schlußworte beweisen nicht, daß auch das Übrige nur aus dem Glauben erkannt wird, sondern sind nur eine zum vorstehenden passende Doxologie, mit der Scotus auch sonst seine Schriften zu beschließen pflegt. — In ähnlicher Weise heißt es am Schlusse der „Conclusiones metaphysicae“ (tom. 6, 667 b): Principium extrinsecum, quod est primum movens, unum est omnium, quamvis moventia secunda sive causata sint diversa, quod quidem movens primum est ultimus finis, qui est Deus gloriosus. Ipse namque, sicut ex 32, 33, 35, 39, 78. conclusione duodecimi, est primum movens immobile, primum intelligibile, primum appetibile, coeli naturaeque principium ac totius denique Princeps universi, et quomodo ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia, ipsi honor et gloria in saecula saeculorum. Amen. Ebenso lesen wir in n. 78 (665 a): Oportet ergo totum universum esse sicut unum regnum vel sicut unus principatus, et quod ab uno Rege seu Principe gubernetur, qui est Deus altissimus . . . Unus ergo Princeps, qui est benedictus in saecula. In keiner Weise wird hierbei auf den Glauben oder die Offenbarung verwiesen. Dasselbe gilt auch von den folgenden Stellen.

In der Erklärung der Physik des Aristoteles l. 2, qu. 8, n. 7 ss. (tom. 2, 557 s.) schreibt Scotus: Von Gott hängt ab der Himmel und die ganze Natur, wie aus Aristoteles erhellt, und zwar nicht bloß hinsichtlich des erhaltenden Endzweckes (in genere finis conservantis), sondern auch hinsichtlich der bewirkenden Ursache. Die Wirkung einer erhaltenden Ursache hängt nicht weniger von ihrer Ursache ab, nachdem sie hervorgebracht ist, als sie im Werden von derselben abhängt. Das Licht hängt ebenso im Erhaltenwerden von der Sonne ab als im Hervorgebrachtwerden. So hängt auch ein jedes der niedrigeren Wesen von Gott ab, nachdem es hervorgebracht ist, geradeso wie bei seiner Hervorbringung.[1] Diese Erhaltung besteht nicht darin, daß

[1] N. 7, 557 b: Effectus causae conservantis non minus dependet a causa sua, postquam factus est, quam dependeat in fieri. Et sicut dicitur de lumine respectu luminosi, ita potest dici de istis inferioribus respectu

die Dinge von Gott fortwährend neu hervorgebracht werden, sondern darin, daß sie durch die erste Ursache beständig erhalten werden, derart daß die Dinge nicht mehr wären, wenn sie Gott oder die erste Ursache nicht mehr erhalten wollte.[1] Gott wirkt auch mit den geschöpflichen Ursachen und zwar derart, daß der Effekt nicht zum Teil von Gott und zum Teil von den Geschöpfen herkommt, sondern so, daß jede mitwirkende Ursache in ihrer Weise den ganzen Effekt setzt. Bei der Zeugung des Sokrates wirkten sein Vater, der Himmel, die Intelligenzen und Gott zusammen und zwar so, daß jedes die ganze Wirkung setzte. Wenn ein Feuer ein anderes Feuer hervorruft, setzt nicht Gott einen Teil des zweiten Feuers und das erste Feuer den anderen, sondern beide setzen das Ganze (n. 10, 558 b). — Deshalb kann auch die Erhaltung der Welt durch Gott ein gewisses Hervorbringen derselben genannt werden; Gott wirkt auf die Welt ein, indem er sie erhält, und dies meinte auch Aristoteles.[2] Weil Gott die Welt leitet, gibt es auch von seiten Gottes keinen zufälligen Effekt, sondern ein jeder solcher ist vorherverordnet und erfolgt ex intentione, wie Boethius in der Schrift „de consolatione" schreibt.[3] Anderswo jedoch will Scotus die Betrachtung über die Vorsehung und das Fatum den Theologen überlassen.[4]

Auch in der metaphysischen Abhandlung „De rerum principio"[5] berührt Scotus die Erhaltung und Mitwirkung von seiten Gottes. Gott erhält die Dinge unmittelbar im

---

Dei, scilicet quod quodlibet istorum inferiorum tam dependet a Deo, quando productum est, sicut quando producitur.

[1] N. 8, 558 a: Ad secundum dico, quod non debet intelligi, quod quaelibet res alia a Deo continue noviter producatur, sed debet intelligi, quod continue conservatur per primam causam, ita ut si vellet non conservare, illa res esset. (Hier muß wohl ein „non" eingeschaltet werden, so daß es heißt: res non esset.)

[2] L. 8, qu. 2, n. 7 (tom. 3, 408 a): Idem quod producere, id est conservare, et sic Deus agit mundum, id est conservat; et hoc intendunt auctoritates Aristotelis.

[3] L. 2, qu. 11, n. 3 (tom. 2, 574 a).

[4] In XII libros Metaphys. expositio, l. 6, summa 2, cap. 1, n. 29 (tom. 6, 148 a).

[5] Qu. 2, art. 2, n. 19—21 (tom, 4, 284).



Dasein; sonst müßten wir einen processus in infinitum annehmen. Er bringt unmittelbar jede Wirkung hervor, jedoch so, daß dabei die geschöpfliche Mitwirkung nicht aufgehoben wird; der Effekt kommt vielmehr ganz von Gott und ganz von der Natur her, wenn auch unter verschiedenem Gesichtspunkte: von Gott als der causa universalis et prima, von der Natur oder Kunst als der causa posterior et particularis. Hierbei wird zwar der heilige Gregor der Große zitiert, jedoch auch Aristoteles und der Liber de causis; ebenso werden reine Vernunftbeweise vorgeführt.

In den theologischen Werken des Scotus wird die natürliche Erkennbarkeit der Erhaltung und Leitung der Welt ebenfalls zur Genüge gelehrt. In den Sentenzenkommentaren heißt es: Was Gott unmittelbar erschafft, das erhält er auch unmittelbar oder kann es doch wenigstens erhalten.[1] Weil nun, wie wiederholt gesehen wurde, zum allermindesten natürlich erkennbar ist, daß Gott wenigstens die erste Wirkung oder einen Teil der Geschöpfe unmittelbar selbst aus nichts hervorbringt, ist auch wenigstens die unmittelbare Erhaltung dieses Teiles durch Gott natürlich erkennbar. Erschaffung und Erhaltung sind ja nur in der Auffassung unseres Geistes verschieden. Keine Kreatur ist unabhängig von der ersten Ursache, jede bleibt immer von ihr abhängig, auch wenn sie bereits existiert; nur ist die Erhaltung kein neues Verleihen des Seins nach dem Nichtsein.[2] Augustin sagt, daß die Luft von der Sonne nicht hell gemacht wurde, sondern beständig hell gemacht wird. In gleicher Weise hängen der Himmel und die Welt fortwährend von Gott ab wie das Licht von dem Lichtkörper, sie werden beständig von Gott im Sein erhalten. Somit sind Schöpfung und Erhaltung gewissermaßen identisch, differieren nur insofern, als die Schöpfung das Sein verleiht nach dem Nichtsein, hingegen die Erhaltung nach dem nämlichen Sein.[3] Weil Scotus hier die nämliche Argumentation bietet wie in den

[1] Ox. l. 2, dist. 12, qu. 2, n. 4 (tom. 12, 576 b), ebenso in der Parallelstelle in Rep. l. c. n. 6 (tom. 23, 16 b).

[2] Ox. l. 2, dist. 2, qu. 1, n. 21 et 24 (tom. 11, 238, 240 b).

[3] Rep. l. 2, dist. 1, qu. 4, n. 7 (tom. 22, 541 b).

philosophischen Schriften, ist wohl auch hier seine Darlegung als rein philosophische zu nehmen, wenn er auch den heiligen Augustin zitiert. — Die natürliche Erkennbarkeit wenigstens der Erhaltung der Welt durch Gott hat Scotus wohl im Auge, wenn er bemerkt: „Ich gebe zu, daß unser Intellekt durch natürliche Gründe erkennt, daß eine erste Ursache ist und essentielle Tätigkeiten ausübt, sowohl innere wie Erkennen und Wollen, als auch äußere wie Erschaffen und Ähnliches." Jedenfalls ist hier klar und unzweideutig neben der natürlichen Erkennbarkeit Gottes auch die der Schöpfung gelehrt, und zwar ohne alle weitere Einschränkung.[1]

In den „Quaestiones Quodlibetales", qu. 12 (tom. 25, 473 ss.) untersucht Scotus in einer eigenen Quästion, ob sich die Kreatur ebenso zu Gott als Schöpfer wie als Erhalter verhält. Das Resultat lautet: Ja, denn von seiten Gottes ist es der nämliche Wille, mit dem er schafft und erhält, und von seiten der Kreatur ist es die nämliche Existenz, die in beiden verliehen wird (n. 1, 473 b). Dasselbe wird dann weitläufiger erörtert und begründet und zwar durchweg mit Vernunftargumenten; es wird zwar auch der heilige Augustin zitiert, aber noch weit mehr „der Philosoph", Aristoteles. Aus Augustin werden die Worte angeführt, daß die Welt keinen Augenblick weiter bestehen könnte, wenn Gott seine Leitung wegzöge; ebenso der Vergleich mit der Erhaltung des Lichtes seitens der Sonne (3—5, 475 s). Mit Berufung auf Augustin schreibt Scotus in der nämlichen Abhandlung:[2] „Gemäß dem Glauben und der Wahrheit muß man sagen, daß Gott, der eine allgemeine Vorsehung betreffs aller Dinge hat, dieselben leitet, je nachdem sie ihrer Natur nach dazu fähig sind. Aber abgesehen von dieser allgemeinen Vorsehung hat er noch eine spezielle Vorsehung auf Grund einer Wahl. Gemäß dieser sorgt er für einen jeden Menschen nach dessen gegenwärtigen oder zukünftigen, uns verborgenen,

[1] Rep. l. 1, dist. 26, qu. 5, n. 6 (tom. 22, 319 a): Concedo, quod intellectus per rationem naturalem cognoscit, primum efficiens esse et agere actiones essentiales tam intrinsecas, cuiusmodi sunt intelligere et velle, quam actiones extrinsecas ut creare et huiusmodi.

[2] Qu. 21, n. 15 (tom. 26, 345).



ihm selbst aber präsenten Verdiensten, weil seine Urteile immer gerecht sind, obgleich sie uns verborgen sind, so daß, wie Boethius sagt, uns Unglück manchmal mehr nützt als Glück."[1] Wir dürfen wohl annehmen, daß der Ausdruck: „Gemäß dem Glauben und der Wahrheit" (secundum fidem et veritatem) bedeutet: Gemäß dem Glauben und der rechten Vernunft = gemäß der übernatürlichen und natürlichen Erkenntnis steht fest, daß es eine allgemeine Vorsehung Gottes gibt; die spezielle jedoch, die auf der Vorherbestimmung Gottes zum ewigen Leben beruht, ist nur aus dem Glauben erkennbar. Daß die Vernunft allein die allgemeine göttliche Vorsehung wenigstens im großen und ganzen zu erkennen vermag, scheint aus den Worten derselben Nummer (n. 15, 344 b) zu folgen: Deus influit uniformiter in quodlibet, inquantum potest, secundum Aristotelem, et quia iste est dispositus, ille non, ideo Deus impellit istum ad tale propositum, ad quod consequitur commodum, illum autem non impellit, quia non invenit in eo dispositionem illam. Ferner wird in der nämlichen Nummer die natürliche Erkennbarkeit des Ursprunges der Seele von Gott und der Unsterblichkeit derselben gelehrt oder doch wenigstens sehr nahe gelegt.[2] Zudem kommt, wie bereits oben gesehen wurde, der Ausdruck: „Gemäß dem Glauben und der Wahrheit" auch in der rein philosophischen Erklärung der Physik des Aristoteles wiederholt vor: „Nach dem Glauben und der Wahrheit bewegt Gott den Himmel frei und kontingent." „Nach dem Glauben und der Wahrheit können wir zugeben, daß von Gott die ganze Welt neu hervorging."[3] In all seinen Schriften hält aber Scotus unbedenklich sowohl die natürliche Erkennbarkeit der Freiheit Gottes nach außen hin als auch die der Schöpfung aus nichts fest. Ebenso haben wir oben (S. 144, A. 1) gesehen,

[1] Es ist zwar zu bemerken, daß, wie oben (S. 138) gesagt wurde, Scotus selbst erklärt, daß er sich in den Quodlibetales an die sententia communis anschließe. Indes, er tut dies durchaus nicht allgemein, z. B. betreffs Erkennbarkeit der Allmacht Gottes.

[2] Certum fuit Aristoteli secundum sua principia, animam intellectivam esse a Deo immediate; et ad hoc attingere potest ratio naturalis, cum sit immortalis (344).

[3] Tom. 2, 523 b; 3, 413 a; vgl. oben S. 143.

daß Scotus in der rein philosophischen Erklärung der Metaphysik des Aristoteles wiederholt die Wendung gebraucht: „Secundum veritatem“, um damit eine philosophisch feststehende und philosophisch erkennbare Wahrheit zu bezeichnen, z. B. den Satz, daß es keine für sich bestehenden allgemeinen Wesenheiten gebe. — Aus dem Glauben erkennen wir auch, daß Gottes Gerichte wahr und gerecht sind, obwohl auf Erden das Gute scheinbar nicht genügend belohnt und das Böse nicht gehörig bestraft wird. Unsere Stelle dürfte somit zugleich einen Beitrag oder gar den Schlüssel bieten zur Erklärung der oben besprochenen Worte aus der Schrift „De primo principio“: „Außer diesen von den Philosophen bestätigten Eigenschaften preisen dich die Katholiken noch als . . . wahr, gerecht, barmherzig, für alle Kreaturen und speziell für die vernunftbegabten Fürsorge tragend.“ Rein natürlich betrachtet könnte es gar oft scheinen, daß Gott um die Welt sich nicht kümmert, das Böse triumphieren läßt usw. Deshalb meint wohl Scotus, daß die Vernunft allein nicht absolut unzweifelhaft und evident erkennen kann, daß Gott wirklich in jeder Hinsicht wahr und gerecht ist, sich um die Welt wahrhaft bekümmert, alles, auch das Böse, zum Besten lenkt usw.[1]

Vielleicht will Scotus an der genannten Stelle in der Schrift „De primo principio“ nur sagen, daß die Vernunft allein nicht unzweifelhaft zu erkennen vermag, daß Gott die Welt und die einzelnen Geschöpfe so zu lenken versteht, daß er dazu gar keiner geschöpflichen Mitwirkung bedarf. Denn schon oben bei Erörterung über die natürliche Erkennbarkeit der Allmacht Gottes haben wir gesehen, daß nach Scotus die Vernunft aus sich nicht evident erkennen kann, daß Gott unmittelbar alles allein tun kann, was er vermittelst der zweiten Ursachen tun kann. Für diese Erklärung kann angeführt werden, was in der Abhandlung über die Meteore, l. 1, qu. 3, art. 2, n. 8 am Ende (tom. 4, 16 b) zu lesen ist: Sed secunda conclusio est secundum fidem,

[1] Auch der heilige Thomas erörtert in einem eigenen Artikel, daß Gottes Gerechtigkeit Wahrheit sei und somit in gewissem Sinne „Wahr“ = „Gerecht“ sei. (S. th. I, qu. 21, art. 2.)



quod Deus possit immediate regere et gubernare istum mundum inferiorem circumscripta quacumque concurrente causa secunda; et hoc habemus credere ex fide.

III. Die natürliche Erkennbarkeit der zur Theologie gehörigen psychologischen Wahrheiten.

Weil Scotus in seinen Sentenzenkommentaren bei Untersuchung über die natürliche Erkennbarkeit der Unsterblichkeit der Seele zugleich die Erkennbarkeit der Geistigkeit derselben, ihres Verhältnisses zum Leibe und überhaupt so ziemlich alle anderen natürlich erkennbaren psychologischen Lehren berührt, wollen wir, um Wiederholungen möglichst zu vermeiden, sofort betrachten, was derselbe in diesen Kommentaren über die Erkennbarkeit der Unsterblichkeit der Seele lehrt.

Im größeren Kommentar, in Ox. l. 4, dist. 43, qu. 2 (tom. 20, 34 ss.) fragt Scotus, ob es durch die natürliche Vernunft bekannt sein könne, daß eine allgemeine Auferstehung der Menschen stattfinden werde. In n. 4, 36 b stellt er drei Sätze zur Erörterung auf, nämlich: 1. Die intellektive Seele ist die spezifische Form des Menschen. 2. Die Seele ist unsterblich. 3. Die spezifische Form des Menschen, d. h. die Seele, wird nicht beständig außerhalb des Leibes bleiben, d. h. es wird eine Auferstehung des Fleisches geben. Diese drei Sätze wären alle natürlich bekannt, wenn es natürlich bekannt wäre, daß es eine Auferstehung des Fleisches gebe. Wie steht es nun mit der Erkennbarkeit dieser Sätze?

Ad 1. Hier handelt Scotus zugleich von der Geistigkeit der Seele. Er tadelt als nicht beweiskräftig einige von anderen vorgebrachten Argumente. Diese wollen wir übergehen, weil Scotus selbst auf mehrfache Weise darlegt, daß die intellektive Seele die spezifische Form des Menschen und geistig ist. Er erklärt nämlich (n. 6—8, 38 s.): Ich bilde den Beweis folgendermaßen: der Mensch erkennt formell und eigentlich, also ist die intellektive Seele die eigentliche Form des Menschen. Der erste Satz, daß nämlich die intellektive Seele formell erkennt, ist genügend evident aus der Auktorität des Aristoteles. Ich will aber versuchen, diesen

Satz auch durch die Vernunft zu beweisen gegenüber solchen, die so verwegen sein sollten, denselben zu leugnen. Dabei verstehe ich unter Erkennen (intelligere) eine Erkenntnisart, die jede Art des sinnlichen Erkennens übersteigt. Ich beweise dies folgendermaßen: Der Mensch erkennt mit einem Erkenntnisakt, der nicht organisch ist, also erkennt er eigentlich; denn die eigentliche Intellektion übersteigt jede Art des sinnlichen Erkennens (sensatio), jede sinnliche Erkenntnis ist aber eine organische usw. Hierauf liefert er diesen Beweis auch aus dem Objekt des Erkennens (n. 10, 40): Wir machen in uns die Erfahrung, daß wir das aktuell Allgemeine erkennen, ebenso daß wir Relationen, die doch über alles Sinnliche hinausgehen, wie speziell die logischen Relationen der Art, Gattung usw. erkennen. Auf gleiche Weise erfahren wir, daß wir durch Reflexion den Akt unseres Erkennens erkennen, und daß wir durch diskursives Denken Unbekanntes aus Bekanntem ableiten. All diese Erkenntnisse können unmöglich einer sensitiven Potenz zugeschrieben werden. Wenn jemand aber so dreist sein sollte und leugnete, daß diese Akte im Menschen sich vorfinden, so kann man mit ihm nicht mehr weiter disputieren; man kann ihm nur sagen, er sei ein unvernünftiges Tier, ebenso wie man mit dem, der behauptet, er sehe keine Farben, nicht mehr streiten kann, sondern ihm vorhalten muß: Dir fehlt ein Sinn, du bist blind (n. 11, 40 b), — Das nämliche beweist dann Scotus aus dem Willen (n. 12, 43 a): Der Mensch ist Herr seiner Akte, hat es in seiner Gewalt, sich zu etwas oder auch zum Gegenteil selbst zu bestimmen. Dies wird erkannt nicht bloß aus dem Glauben, sondern auch aus der natürlichen Vernunft (non tantum ex fide, sed etiam per rationem naturalem). Diese Selbstbestimmung kann aber nicht herrühren von einem organischen oder ausgedehnten Begehren, weil jedes materielle oder organische Begehren nur eine genau bestimmte Gattung begehrenswerter Objekte anstrebt, d. h. solche, die ihm konvenient sind. Darum kann unser Wille, mit dem wir in so indeterminierter Weise begehren, keiner materiellen Form angehören, sondern nur einer solchen, die darüber hinausgeht. — Der erste Satz ist somit natürlich

erkennbar; der entgegengesetzte Irrtum, den nur Averroes lehrte, ist überaus böse, ist nicht nur gegen die theologische Wahrheit, sondern auch gegen die philosophische. Derselbe zerstört alle Wissenschaft, er hebt ja alle Erkenntnisakte auf, die vom sinnlichen Erkennen verschieden sind, ebenso alle übersinnlichen Begehrungsobjekte, deshalb auch alle Tugenden, die ja ohne freie Wahl und ohne Übereinstimmung mit der rechten Vernunft gar nicht möglich sind. Deshalb verdient ein solcher Mensch, der derartige Irrtümer vorträgt, aus der Gemeinschaft der Menschen und all derer, die ihres natürlichen Vernunftgebrauches fähig sind, ausgestoßen zu werden.[1]

Nebenbei sei darauf hingewiesen, daß wir hier wiederum sehen, wie scharf Scotus den allgemeinen Skeptizismus und diesen überhaupt verwirft, und wie sehr Friedrich von Raumer irrt, wenn er schreibt, daß das Leugnen eines demonstrativen Wissens unsinnlicher und übersinnlicher Dinge Scotus zum Sinnlichen, zum Empirismus und Materialismus hindrängen mußte.[2]

Ad 2 und 3. Die beiden anderen Sätze sind nicht genügend durch die natürliche Vernunft bekannt, obgleich es Wahrscheinlichkeitsgründe gibt, welche dieselben annehmbar machen (quaedam persuasiones probabiles). Für den zweiten Satz, nämlich für die Unsterblichkeit der Seele, gibt es mehr und wahrscheinlichere Gründe als für den dritten oder die leibliche Auferstehung; deshalb scheint auch Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele „magis expresse" gelehrt zu haben (n. 26, 56 b).

In n. 13 ss., 44 ss. handelt Scotus speziell über die Erkennbarkeit der Unsterblichkeit der Seele. Zuerst führt er Gründe dafür an, die er aber alle nicht für stringent beweisend erklärt.[3] Die aus Aristoteles angeführten Stellen

---

[1] N. 26, 56 b: Prima est naturaliter nota et error ei oppositus, qui proprius est et solius Averrois, pessimus est, non tantum contra veritatem Theologiae, sed etiam contra veritatem Philosophiae; destruit enim scientiam etc.

[2] Historisches Taschenbuch, Leipzig 1840, S. 572, 575.

[3] Potest dici, quod licet ad illam secundam propositionem probandam sint rationes probabiles, non tamen demonstrativae, immo nec necessariae (n. 16, 46 a).



sind ebenfalls nicht stringent. Aristoteles spricht sich in verschiedenem Sinne hierüber aus und es ist zweifelhaft, was er eigentlich meinte. Zudem ist nicht alles, was die Philosophen assertiv vortrugen, von ihnen auch wirklich bewiesen worden per necessariam rationem naturalem; häufig hatten sie für ihre Behauptungen nur gewisse Wahrscheinlichkeitsgründe, welche die Sache annehmbar machen (quasdam probabiles persuasiones), oder sie folgten nur der vulgären Meinung ihrer Vorgänger, oder sie gaben sich mit schwach genügenden Beweisen zufrieden, sofern sie nicht bessere finden konnten, um den Prinzipien der Philosophie nicht zu widersprechen. Hierauf macht Scotus zu den einzelnen Zitaten aus Aristoteles seine Bemerkungen (n. 17 s., 46 s.). Ebenso ist es sehr zweifelhaft, was Aristoteles über den Ursprung der Seele eigentlich meinte; selbst wenn er wirklich dafür hielt, daß dieselbe unmittelbar von Gott herstamme, ist damit noch nicht gesagt, daß die Seele von Gott wirklich geschaffen werde und unsterblich sei (n. 19 s., 47 s.). Gleicherweise ist nicht beweiskräftig, wenn man im Anschluß an Aristoteles aus der Natur der Seele auf ihre Unvergänglichkeit schließt. Wenn auch die Seele beim geistigen Erkennen kein sinnliches Organ gebraucht, so folgt noch nicht, daß sie inkorruptibel ist. Zuerst müßte bewiesen werden, daß sie in ihrem Sein nicht vom Ganzen abhängt, das doch korruptibel ist (d. h. der Leib und mit dem Leib der Mensch als Ganzes) (n. 18, 47 a).

Auch die Gründe, die der heilige Thomas[1] angibt, sind nicht stichhaltig. Derselbe schreibt, daß dasjenige, was per se das Sein hat, nur durch sich selbst oder per se erzeugt und korrumpiert werden könne. Die Seele ist aber forma per se subsistens, könnte also nur per se oder durch sich selbst korrumpiert werden. Es ist aber unmöglich, daß eine Form von sich selbst getrennt werde. Zudem verlangen die intellektiven Wesen immer zu sein, das natürliche Verlangen kann aber nicht eitel sein. Dazu bemerkt Scotus (n. 23, 49 a): Wenn Thomas erklärt, daß die Seele das per se esse

[1] S. th. I, qu. 75, art. 6.



hat, so meint er damit jedenfalls ein substantielles Sein im Gegensatz zum accidentellen Sein. Dieses kann aber doppelt verstanden werden, nämlich als das Sein der Seele, wie es im ganzen Menschen und auch in der vom Leibe getrennten Seele für sich allein ist, oder als das Sein des Menschen, wie es der Seele mit dem Leibe zukommt. In jedem Falle ist der Schluß falsch: die Seele hat das Sein ohne den Leib, also bedarf sie nicht des Leibes. Denn die letztere Annahme ist ganz unzulässig; wenn das Sein der Seele bereits das des Menschen ist, dann ist dasselbe dem Leibe gar nicht mehr mitteilbar, weil eben schon die Seele allein den ganzen Menschen ausmacht. Bei ersterer Annahme ist der Schluß nur dann statthaft, wenn man hinzufügt, daß die Seele von Natur aus ohne Wunder das esse per se derart hat, daß sie das nämliche esse per se oder Seelesein hat mit dem Leib als ohne denselben. Dieser Satz steht aber nur durch den Glauben fest, ist nicht durch die natürliche Vernunft bekannt. Es hätte ja auch die Form des Feuers, sofern sie ohne Materie wäre, das per se esse, und dann könnte geschlossen werden, daß auch die Form des Feuers unvergänglich wäre.[1] Wie wir sehen, verwirft Scotus die Behauptung oder Annahme des heiligen Thomas, es sei natürlich erkennbar, daß die intellektive Seele eine für sich subsistierende Form sei und deshalb auch außerhalb des Leibes existieren könne; ersteres sei nur aus dem Glauben ganz gewiß. Damit fällt auch die weitere Argumentation des Aquinaten.

Die a priori für die Unsterblichkeit der Seele vorgebrachten Gründe sind somit nicht konkludent, noch weniger ist es die Beweisführung a posteriori. Wenn man sagt, die Lasterhaften seien in der Welt oft viel besser daran als die Tugendhaften, deshalb fordere die ausgleichende Gerechtigkeit die jenseitige Vergeltung und somit die Unsterblichkeit, so ist das kein stringenter Beweis. Es ist durch die natürliche Vernunft nicht offenkundig, daß es einen Lenker der

---

[1] Scotus spielt hier an seine Lehre an, daß durch Gottes Allmacht Materie ohne Form und Form ohne Materie sein könnte. Hierüber Näheres in meiner im Drucke befindlichen Schrift: „Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus", cap. 1.



Menschen gibt gemäß den Gesetzen der vergeltenden und bestrafenden Gerechtigkeit. Wenn es auch einen solchen gäbe, könnte man immer noch sagen, daß ein jeder Mensch im Gutes- oder Bösestun selbst die genügende Vergeltung finde, wie Augustin schreibt, daß ein jeder Sünder sich selbst Strafe ist; es ist ja gerade die Sünde die erste Strafe für die Sünde. Allerdings führen die heiligen Väter solche Gründe a posteriori an; dies sind aber nur persuasiones probabiles, wie auch Gregor der Große andeutet (n. 27 s., 56 s.). Ebensowenig findet sich ein strenger Beweis in dem Satze, daß der Mensch ein natürliches Verlangen nach der Auferstehung bezw. Unsterblichkeit habe. Darin liegt ja nur eine petitio principii. Vom natürlichen Verlangen kann doch erst dann gesprochen werden, wenn bewiesen ist, daß die Unsterblichkeit und Auferstehung auch möglich ist. Nach dem, was ich nicht im vollen Sinne als möglich erkenne, kann ich doch kein eigentliches Verlangen tragen. Es ist zwar wahr, daß der Mensch vor dem Tode natürliche Scheu hat; solche hat aber auch das Tier. In gleicher Weise ist gewiß, daß der Mensch von Natur aus nach Glückseligkeit verlangt; dies gilt aber doch nur von der Glückseligkeit im allgemeinen. Es ist auch von Natur aus gar nicht bekannt, worin die Glückseligkeit im besonderen besteht, oder daß sie in dem besteht, was wir im Glauben erwarten. Deshalb müssen wir Gott Dank sagen, daß er uns durch die Offenbarung über dasjenige aufgeklärt hat, wozu selbst die gelehrtesten und tiefsten Denker soviel wie nicht hinreichen konnten, nämlich zur Erkenntnis unseres jenseitigen Endzieles (n. 29—33, 57—59).

Ähnliches lesen wir in der Parallelstelle im kleineren Kommentar.[1] Hier ergeht sich Scotus noch viel ausführlicher und zum Teil auch prägnanter und klarer. Es sei nur folgendes erwähnt: Scharf wird die natürliche Erkennbarkeit der Lehre betont, daß die intellektive Seele die Form des Menschen sei. Der entgegengesetzte Irrtum des Averroes ist überaus gemein und unvernünftig, entwürdigt den Menschen,

[1] Rep. l. 4, dist. 43, qu. 2 (tom. 24, 488 ss.).

weil ihm dabei nur eine sinnliche Seele, wenn auch eine vornehmere, zugestanden wird. Dies ist auch ganz gegen die Prinzipien des Aristoteles, des Meisters des Averroes; denn nach dem Philosophen ist die menschliche Natur soweit möglich zu erhöhen. Der erste Satz, daß nämlich die intellektive Seele die natürliche Form des Menschen ist, ist somit offenkundig durch das natürliche Licht der Vernunft (n. 6 s., 490 b). Nicht aber ist die Unsterblichkeit der Seele natürlich zu beweisen (n. 13 ss., 494 ss.). Die Erkenntnis, daß die Unsterblichkeit möglich ist, wird nur gewonnen durch Induktion oder aus dem Glauben (n. 15, 496 a). Wenn irgendein Philosoph jedoch erschließt, daß die Seele unvergänglich ist, so ist diese Schlußfolgerung probabler als die gegenteilige (n. 17, 496 b). Jedenfalls kann Gott die Seele vernichten wie auch den Engel und jede einfache Wesenheit; zudem hat die Seele auch einen Anfang (n. 18, 497 b). Ich sehe somit keinen demonstrativen Grund, der mit Notwendigkeit schließen läßt; es liegt keine Demonstration vor noch ein einfachhin notwendiger Grund, sondern nur Wahrscheinlichkeit; deshalb ist auch die Konklusion nicht natürlich erkannt, sondern nur wahrscheinlich.[1] Dies bestätigt die Rede des heiligen Paulus. Als derselbe den Philosophen die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit der Seele annehmbar machte (persuaderet), wurde ihm erwidert: Du bist von Sinnen (Act. 17, 32; 26, 24). Er gebrauchte diesen gegenüber nicht notwendig beweisende Gründe, sondern nur probable; sonst hätten dieselben nicht gesagt, er sei von Sinnen, wenn diese Gründe von Natur aus bekannt gewesen wären. So enthalten z. B. die Worte des heiligen Paulus (1. Kor. 15, 19): „Wenn wir nur für dieses Leben Hoffnung haben, so sind wir elender daran als die Heiden", nur einen probabeln Grund, keinen notwendigen. Gleicherweise andere Aussprüche der

[1] N. 19, 498 a: Pro hoc non video aliquam rationem demonstrativam necessario concludentem propositum. — N. 24, 499 b: Prima propositio est naturaliter nota, sed non secunda vel tertia, quia ad illas sic esse notas lumine naturali non est demonstratio nec ratio simpliciter necessaria, sed tantum probabilis; et ideo conclusio non est naturaliter nota, sed tantum probabiliter.



Schrift und der Väter (n. 24, 500 a). Auch das natürliche Verlangen nach Fortleben ist kein eigentlicher Beweis; es ist durch natürliche Einsicht gar nicht feststehend, daß der Mensch ein solches natürliches Verlangen habe. Der Mensch flieht zwar naturgemäß den Tod, er flieht aber auch andere Strafen ebenso natürlich. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß er immer und für alle Zeiten bis ins Unendliche Tod und Strafe scheut; all das gilt nur für jetzt. Es steht auch nicht durch natürliche Einsicht fest, daß der Mensch in diesem Leben sein Endziel nicht natürlicherweise erreichen kann; zudem wissen wir nur durch den Glauben, daß die jenseitige Anschauung Gottes das Ziel und die Glückseligkeit des Menschen ist (n. 25, 500 b). Wohl aber ist die Auferstehung (und somit die Unsterblichkeit) möglich; es liegt kein Widerspruch darin, daß dasjenige, was ganz vernichtet wurde, der Zahl nach als das nämliche wiederhergestellt werde; umsomehr kann es in der Auferstehung wiederhergestellt werden usw. (n. 37, 507).

Aus all dem ergibt sich, daß Scotus nur lehren will, die Unsterblichkeit könne nicht mit notwendigen und derart evidenten Argumenten dargetan werden, daß auch die in nicht christlicher Atmosphäre lebenden Philosophen, wie die alten heidnischen, und jeder, selbst der nüchternste Denker, davon notwendig überzeugt würden. Wie wir gesehen haben, gibt er zu, daß nicht bloß aus dem Glauben, sondern auch durch Induktion die Möglichkeit der Unsterblichkeit gewonnen werden könne, und daß die natürliche Schlußfolgerung auf die Unsterblichkeit wahrscheinlicher ist als die entgegengesetzte. Er leugnet nicht, daß die natürliche Erkenntnis hinreicht, um dem Menschen, wie er gewöhnlich ist, genügende Hoffnung auf ein Fortleben nach dem Tode zu machen. Kurz er leugnet nur die streng metaphysische Beweisbarkeit der Unsterblichkeit, aber noch nicht die sogenannte moralische. Dasselbe scheint auch aus einigen anderen Stellen zu folgen. Scotus leugnet zwar auch anderswo, daß die Unsterblichkeit der Seele mit der bloßen Vernunft erkannt werde, scheint aber auch mehr oder minder die gegenteilige Ansicht vorzutragen.

Mit Berufung auf unsere soeben vorgelegten Quästionen aus dem vierten Buch des Sentenzenkommentars schreibt Scotus: „Es kann nicht demonstriert werden, daß die Seele für sich (per se) hervorgebracht (d. h. geschaffen) wurde, da nicht demonstriert werden kann, daß sie unsterblich ist, wie wir im vierten Buche sehen werden."[1] Aber schon in den Sentenzenkommentaren findet sich auch anderswo eine gewisse moralische Erkennbarkeit der Unsterblichkeit ausgesprochen. Ohne alle weitere Bemerkung über die Art des Erkennens heißt es: „Es wäre unwürdig, sich bezüglich der Erlangung von Wissenschaft und Tugenden so sehr zu plagen, wenn sie mit dem Tode aufhören würden, und es wäre ganz unvernünftig, daß sie nach dem Tode noch bleiben, ohne daß man auch ihre Akte haben könnte."[2] In dieser Quästion wie auch in den folgenden legt Scotus dar, daß die vom Leibe getrennte Seele noch ihr auf Erden erworbenes Wissen habe, dasselbe aktuell gebrauchen und aus sich selbst neues Wissen sich verschaffen könne. Die Argumente sind fast durchweg rein philosophisch, als ob die natürliche Beweisbarkeit eines Fortlebens nach dem Tode ohne weiteres feststände. So gibt er in unserer Quästion auf die Frage, ob die anima separata die vor der Trennung von dem Leibe habituell erkannten Quidditäten erkennen könne, die Antwort: Ja, denn der Intellekt ist der Platz für die Spezies der Dinge, die Seele nimmt die intelligibeln Spezies auf; sie ist inkorruptibel, somit nimmt sie dieselben auf inkorruptible Weise auf. Auch Avicenna erklärt, daß die anima separata die Wahrheit klarer sehen wird als die anima coniuncta. Damit stimmt auch die Hl. Schrift überein (n. 1, 264 a). Für jetzt ist allerdings unser geistiges Erkennen an die sinnlichen Phantasiebilder gebunden. Daraus folgt aber nicht, daß unser Intellekt in sich korruptibel ist oder an sich dieser Bilder bedarf; es folgt nur, daß er sie nach der jetzt im menschlichen Leben bestehenden Ordnung nötig hat (n. 8,

---

[1] Ox. l. 2, dist. 17, qu. 1, n. 3 (tom. 13, 66 a). Ebenso in der Parallelstelle in Rep. l. c. n. 4 (tom. 23, 79 a). Vgl. Ox. l. 1, dist. 1, qu. 1, n. 4 (tom. 8, 307 a).

[2] Ox. l. 4, dist. 45, qu. 1, n. 4 (tom. 20, 266 b).

ad 3, 273 b). — Aus unserem natürlichen Verlangen, die erste Ursache zu erkennen, schließt Scotus ohne weiteres darauf, daß wir Gott auch in seiner aktuellen Existenz, d. h. nach dem Kontexte in der jenseitigen Anschauung, zu erkennen vermögen; denn dieses Verlangen könne nicht eitel sein.[1] Infolge dieses natürlichen Verlangens nach Seligkeit und Gottes Anschauung ist es durch die natürliche Vernunft wahrscheinlich, daß die menschliche Natur für diese Seligkeit auch fähig ist.[2] In der Parallelstelle heißt es einfachhin: Diese Möglichkeit kann bewiesen werden per rationem naturalem.[3]

Umsomehr findet sich die natürliche Erkennbarkeit der Unsterblichkeit in anderen Schriften ausgedrückt.

In den „Quaestiones super libros Metaph. Aristotelis", l. 12, qu. 2 (tom. 7, 660 s.) erörtert Scotus in einer eigenen Quästion, daß der Intellekt des Menschen nach Auflösung des Menschen bleibt. Nach Anführung der Gegengründe erklärt er: Das Gegenteil lehrt Aristoteles; nach ihm bleibt eine Form nach der Korruption, nämlich die Seele, aber nicht jede beliebige Seele, sondern der Intellekt (die intellektive Seele). Betreffs dieser Frage gibt es verschiedene Meinungen. Man muß jedoch sagen, daß der Intellekt nach der Korruption des Kompositums (Leib und Seele) bleibt, und daß es nicht möglich ist, daß der Intellekt korrumpiert werde. Der Grund liegt darin, daß alles, was korrumpiert wird, entweder per se oder per accidens korrumpiert wird; beides kann aber nicht bei der Seele stattfinden, wie näher erörtert wird. Man muß somit zugeben, daß der Intellekt in Zukunft immer sein werde, wenn er auch in der Vergangenheit nicht immer gewesen ist. Der vom Leibe getrennte Intellekt erkennt nach Art der substantiae separatae (Intelligenzen, Engel). Nach Aristoteles ist kein Gezeugtes inkorruptibel, wie auch kein Ungezeugtes korruptibel. — Damit ist zugleich gesagt, daß die Seele ingenerabel sei, und daß

[1] Rep. prolog. qu. 3, n. 4 (tom. 22, 48 a). — Ox. l. 4, dist. 49, qu. 6, n. 3 (tom. 21, 182 b).

[2] Rep. l. 4, dist. 49, qu. 7, n. 3 (tom. 24, 654 a).

[3] Ox. l. c. n. 4 (tom. 21, 305 b).

man dies natürlicherweise zu erkennen vermöge. Die ganze Argumentation ist ja eine rein philosophische mit Anlehnung an den „Philosophen". Wie aber bereits oben (S. 132) bemerkt wurde, ist das zwölfte Buch, in dem sich unsere Quästion befindet, vielleicht nicht echt. Indes auch in dem unzweifelhaft echten siebten Buche wird ohne alle weitere Erörterung über die Art der Erkennbarkeit gesagt, daß Gott die intellektive Seele erschafft und dem Leibe eingießt, vermöge der allgemeinen Tätigkeit, mit der er mit der Natur mitwirkt.[1] Hier wird somit auch die allgemeine göttliche Mitwirkung gelehrt, und zwar all dies in einer rein philosophischen Schrift und Abhandlung.

Klar, unzweideutig und ausführlich trägt Scotus die natürliche Erkennbarkeit der Immortalität und Ingenerabilität der Seele in der schönen Schrift „De rerum principio" qu. 10, art. 1, n. 3 ss. (tom. 4, 438 ss.) vor. Die Überschrift dieses Artikels lautet: „Die einzelnen vernünftigen Seelen werden unmittelbar von Gott erschaffen." Zuerst wird dann bemerkt, daß die Frage über die Herkunft der Seele nicht bloß bei den Philosophen, sondern auch bei den heiligen Vätern kontrovers ist (n. 3, 438). Hierauf werden Väterstellen für die Erschaffung der Seele angeführt (n. 4, 439 a), dann heißt es (n. 5, 439): Sed ratio hoc ostendit et primo syllogizando a fine etc. Es folgen mehrere Vernunftbeweise, darunter auch der aus der Unsterblichkeit der Seele (n. 6, 439 s.): „Daß die Seele inkorruptibel und folgerichtig auch ingenerabel ist, erhellt zur Genüge (satis) aus dem „Philosophen" usw. Es werden dann verschiedene Vernunftargumente vorgelegt, z. B. die allgemeine Erfahrung ist sehr gewiß; wir erfahren aber in uns, daß wir nach einem unendlichen Gute streben, das der Mensch in diesem Leben nicht erreicht usw. Das natürliche Verlangen ist nicht eitel usw. Die eigentliche Tätigkeit unserer Seele geht auf Inkorruptibles, also wird die Seele selbst inkorruptibel sein. In gleicher Weise lesen wir in qu. 12, art. 2 bei der rein philosophischen Erörterung, daß eine jede Seele nur Einem

[1] L. c. l. 7, qu. 10, n. 2 (tom. 7, 380 b): Deus creando (animam) infundit. Diceret aliquis forte, quod actione generali, qua cooperatur naturae.

Leibe angehöre n. 7, (tom. 4, 487 a): Die vernünftige Seele wird nicht aus der Potenz der körperlichen Materie herausgeleitet, sondern wird durch Schöpfung aus nichts eingegossen und bei der Eingießung erschaffen. Die Seele setzt im Körper Verdienste und Mißverdienste. Da aber in diesem Leben für gewöhnlich das Böse nicht bestraft und das Gute nicht belohnt wird, muß dies im Jenseits geschehen usw. (n. 8, 487 b).

Selbst in den „Quaestiones Quodlibetales", die zu den zeitlich letzten Schriften des Scotus gehören, scheint eine rein natürliche Erkennbarkeit der unmittelbaren Erschaffung der Seele durch Gott sowie auch ihrer Unsterblichkeit vorgetragen zu werden. Daselbst heißt es nämlich ohne alle weitere Bemerkung: Es stand dem Aristoteles nach seinen Prinzipien fest, daß die intellektive Seele unmittelbar von Gott herkomme; dazu kann auch die natürliche Vernunft gelangen, da die Seele unsterblich ist.[1]

Aus dem Vorstehenden ergibt sich auch zur Genüge, daß Scotus für natürlich erkennbar erklärt, die intellektive Seele, die Seele an sich sei geistig, immateriell, ihre höheren Kräfte seien von den niederen verschieden, sie sei individuell, substantiell, die Wesensform des Menschen, mache mit dem Leibe das Eine menschliche Wesen aus, ferner, daß der menschliche Wille frei sei. Es wäre leicht, diese Sätze mit weiteren Argumenten zu belegen, doch scheint es nicht notwendig zu sein. Die Unsterblichkeit der Seele sowie die damit zusammenhängende unmittelbare Schöpfung derselben durch Gott wird wenigstens in zwei Schriften klar und ausdrücklich als natürlich erkennbar hingestellt. Wie es scheint, will Scotus auch in den Sentenzenkommentaren nur die streng metaphysische Beweisbarkeit der Unsterblichkeit der Seele

---

[1] Quodlib. qu. 21, n. 15 (tom. 26, 344): Certum fuit Aristoteli secundum sua principia, animam intellectivam esse a Deo immediate; et ad hoc attingere potest ratio naturalis, cum sit immortalis. Über den Kontext vgl. oben S. 182 f. Vgl. auch qu. 9, n. 16, (tom. 25, 390), wo Scotus nicht die natürliche Erkennbarkeit der Seele an sich zu verwerfen scheint, sondern nur die Beweisführung anderer.



leugnen, nicht aber auch die sogenannte moralische, d. h. eine solche, die dem Menschen, der guten Willens ist, genügt.

IV. Die natürliche Erkennbarkeit sittlicher Wahrheiten.

Zu den praeambula fidei im weiteren Sinne dürfen auch die durch die bloße Vernunft ohne göttliche Offenbarung erkennbaren moralischen Wahrheiten gerechnet werden. Es würde zu weit führen, betreffs aller einzelnen Punkte der natürlichen Ethik zu untersuchen, was Scotus hierüber bezw. über ihre Erkennbarkeit lehrt. Es seien nur die allgemeinen Prinzipien kurz berührt.

1. Zur Sittlichkeit eines Aktes ist erfordert, daß derselbe nach Objekt, Zweck und Umständen den Anforderungen oder dem Diktamen der rechten Vernunft entspricht. Dies erklärt Scotus sehr oft und nachdrücklich. Ich begnüge mich hier damit, auf einen Aufsatz zu verweisen, den ich für das von Professor Dr. Gutberlet herausgegebene „Philosophische Jahrbuch", 1906, (S. 338—347) schrieb mit dem Titel: „Bedeutung von Objekt, Umständen und Zweck für die Sittlichkeit eines Aktes nach Duns Scotus."

2. „Jede Sünde ist gegen die rechte Ordnung des Verstandes und Willens, sonst wäre sie keine Sünde."[1] Wenn deshalb der Wille dasjenige wählt, was die rechte Vernunft diktiert, dann gibt es keine Gewissensbisse.[2] Deshalb ist es auch von Natur aus bekannt, daß man über die begangene Sünde Mißfallen haben müsse. Daß man aber dieselbe verabscheuen müsse, sofern sie Gott beleidigt, von Gott abwendet, die Erlangung der himmlischen Glückseligkeit verhindert und zur jenseitigen Strafe führt, ist nur durch die Offenbarung bekannt.[3] Diese Anschauung hängt zusammen mit der oben dargelegten nicht strengen Beweisbarkeit der Gerechtigkeit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele. Auch die durch die Sünde Gott zugefügte Beleidigung besteht nur

[1] Rep. l. 2, dist. 21, n. 1 (tom. 23, 100 a): Omne peccatum est contra rectitudinem rationis et voluntatis, aliter non esset peccatum.

[2] Rep. l. 2, dist. 39, qu. 2, n. 9 (tom. 23, 207 a).

[3] Ox. l. 4, dist. 14, qu. 3, n. 2 (tom. 18, 124).



in dem Willensakte Gottes, die Sünde zu bestrafen. Von einer eigentlichen Beleidigung oder einem Zürnen Gottes kann ja nur im bildlichen Sinne gesprochen werden, da Gott trotz unserer Sünden absolut glückselig und Leidenschaften nicht unterworfen ist.[1]

3. Die Tugend ist ein „habitus electivus secundum rectam rationem".[2] Ähnlich noch an vielen anderen Stellen; vgl. meine Abhandlung: „Ist Duns Scotus Indeterminist?" S. 27 ff.

4. Die Klugheit (prudentia) ist die vornehmste Tugend, insofern sie die anderen Tugenden regelt; sie ist gewissermaßen die Regel aller anderen, weil sie denselben vorhergeht, ihnen die Übereinstimmung mit der richtigen Einsicht verleiht.[3]

5. Auch die rein natürlichen Tugenden sind für sich allein wahre und vollkommene Tugenden in ihrer Art; sie müssen nicht, wie Thomas meint, mit den theologischen Tugenden, speziell mit der Liebe verbunden sein, damit sie als wahre und eigentliche Tugenden, als Tugenden einfachhin gelten können.[4] Es haben auch die alten Philosophen manches Wahre über die Tugenden gelehrt, wenn sie auch Falsches beimischten.[5]

6. Die Sittengesetze sind Naturgesetze, deshalb sind sie auch natürlich bekannt, z. B. das große Gebot der Liebe

---

[1] Ox. l. 4, dist. 14, qu. 1, n. 7 (tom. 18, 14 a).

[2] Ox. l. 3, dist. 36, n. 16 (tom. 15, 649 b).

[3] Rep. l. 3, dist. 33, n. 25 (tom. 23, 521 a). — Ox. l. c. n. 19 (tom. 15, 455): Vgl. „Ist Duns Scotus Indeterminist?" S. 26 f.

[4] S. Thomas (S. theol. II, I. qu. 65, art. 2): Solae virtutes infusae sunt perfectae et simpliciter dicendae virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter; aliae vero virtutes scil. acquisitae sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter. Dagegen Scotus [Ox. l. 3, dist. 36, n. 25 s. (tom. 15, 684 b)]: Definitio virtutis moralis potest perfecte salvari in aliquo sine virtute theologica . . . quaelibet earum potest esse perfecta in sua specie absque charitate. N. 29, 726 a: Dico . . . virtutes morales non requirere theologicas ad hoc, ut ipsae morales sint perfectae in specie sua, licet non sint perfectae perfectione ulteriori, quam possint habere.

[5] Ox. prolog. qu. 1, n. 23 (tom. 8, 55 a).

Gottes.[1] Zugleich aber ist nach Scotus der Satz: Gott ist zu lieben, das erste und oberste Prinzip, dessen Termini von selbst einleuchten.[2] Im strengsten Sinne naturgesetzlich sind allerdings nur die Gebote der ersten Tafel des Dekaloges oder doch wenigstens die beiden ersten derselben. Damit ist aber noch nicht gemeint, die Gebote der zweiten Tafel seien nicht natürlich erkennbar. Scotus will nur sagen, daß nur die Gebote der ersten Tafel unter allen Umständen in jeder möglichen Weltordnung notwendig sind, da ohne deren Beobachtung der Mensch sein jenseitiges Endziel nie und nimmer erreichen kann, weil sie sich aus der Beziehung des Menschen zu Gott von selbst ergeben, weshalb auch Gott davon nicht dispensieren kann, wie er dies betreffs der Gebote der zweiten Tafel vermag und auch faktisch tat.[3] Scotus schreibt auch, daß in jedem Stande und schon vor dem geschriebenen Gesetze des Moses, also unter dem sogenannten Naturgesetz, alle Menschen zur Haltung des Dekaloges verpflichtet waren, weil derselbe in die Herzen der Menschen geschrieben ist.[4] Ebenso erklärt er bei Erörterung über die einzelnen ethischen Vorschriften sehr oft, daß diese oder jene Gebote, die unter die zweite Tafel des Dekaloges fallen, naturgesetzlich sind, der rechten Vernunft, dem Diktamen der Vernunft entsprechen, oder daß das Gegenteil gegen die rechte Vernunft sei usw. Damit ist zum allermindesten doch gesagt, daß auch betreffs dieser ethischen Wahrheiten zwischen Vernunft und Offenbarung kein Widerspruch, sondern Harmonie besteht. So lesen wir z. B.: Der Beichtvater ist nach dem Naturgesetz zur Wahrung des Beichtsiegels verpflichtet. Denn das Natur-

[1] Ox. l. 3, dist. 27, n. 2 (tom. 15, 355 b): Praecepta moralia sunt de lege naturae et per consequens illud praeceptum: Diliges Dominum Deum tuum, est de lege naturae, et ita naturaliter notum est, hunc actum esse rectum.

[2] Vgl. Ox. prolog. qu. 4, n. 15 (tom. 8, 235). — Ox. l. 4, dist. 46, qu. 1, n. 3 (tom. 20, 400 b).

[3] Vgl. hierüber meine Schrift: Der Gottesbegriff des Duns Scotus usw., Kap. 5.

[4] Ox. l. 3, dist. 37, n. 14 (tom. 15, 851 a). Vgl. Rep. l. 4, dist. 36, qu. 2, n. 5 (tom. 24, 459 a).

gesetz verlangt: Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das sollt ihr ihnen ebenfalls tun. Das Gesetz der brüderlichen Liebe gehört zum Naturgesetz. Nach der rechten Vernunft ist ein jeder gehalten, seinen Ruf und seine bürgerliche Stellung zu wahren; dies könnte aber nicht geschehen, wenn es dem Beichtvater erlaubt wäre, das in der Beicht Gehörte zu offenbaren. Ferner ist nach dem Naturgesetz ein jeder verpflichtet, dem Nächsten gegenüber sein Wort und sein Versprechen zu halten, die Treue zu wahren usw.[1] Nach dem Naturgesetz werden alle Menschen als Freie geboren; deshalb ist es gegen das Naturgesetz, daß der Mensch sich selbst als Sklave verkauft und seine Freiheit preisgibt. Naturgesetzlich ist auch der Gehorsam der Kinder gegen die Eltern.[2] Nach dem Naturgesetz ist auch das eheliche Band unauflöslich; jedoch ist dieses Gesetz nicht ein lex naturae evidentissima, auch nicht für alle Menschen offenkundig (non est omnibus manifestum). Es ist deshalb nur sekundäres Naturgesetz; deshalb ist es zweckdienlich, daß dieses Gesetz durch positives göttliches Gesetz vorgeschrieben werde. Ein eigentliches oder primäres Naturgesetz ist eben nur ein principium per se notum et conclusio demonstrative descendens ex tali principio, ein sekundäres hingegen ein solches, das ist evidenter consonum talibus principiis et conclusionibus, licet non necessario sequens; es ist somit zwar evident übereinstimmend mit einem aus sich selbst bekannten Prinzip oder demonstrativ aus demselben abgeleiteten Satz, folgt aber nicht selbst notwendig aus denselben, wie dies z. B. betreffs der Unauflöslichkeit der Ehe der Fall ist.[3] Auch der heilige Thomas kennt die Unterscheidung zwischen primären und sekundären, absoluten und relativen Naturgesetzen. Solche Bestimmungen, die sofort die natürliche Vernunft eines jeden Menschen erkennt, z. B.: Ehre Vater und Mutter, du sollst nicht töten, nicht stehlen, sind nach ihm absolut naturgesetzlich (absolute de lege

[1] Ox. l. 4, dist. 21, n. 8 ss. (tom. 18, 735 s.).

[2] Ox. l, 4, dist. 36, qu. 1, n. 2—3 (tom. 19, 446). — Meteor. l. 1, qu. 5, art. 1, n. 2 (tom. 4, 23).

[3] Ox. l. 4, dist. 26, n. 7—9 (tom. 19, 149 ss.).

naturae). Zur Erkenntnis anderer Gesetze hingegen bedarf der Mensch göttlicher Unterweisung, z. B. betreffs der Gebote: Du sollst dir kein geschnitztes Bild machen, du sollst den Namen Gottes nicht eitel nennen.[1] Scotus faßt auch hier die Begriffe schärfer als der Aquinate. Absolut naturgesetzlich sind ihm die Gebote: Du sollst nicht töten usw. oder die der zweiten Tafel nicht, da die Begriffe „Nächster" und „Getötetwerden" sich nicht notwendig ausschließen und unter Umständen die Tötung eines Menschen erlaubt ist. Hingegen das Gebot: Du sollst den Namen Gottes nicht eitel nennen, ist nach ihm streng oder absolut naturgesetzlich, weil es aus den Begriffen und der Stellung des Menschen zu Gott sich von selbst ergibt, weshalb das Gegenteil unter keinen Umständen, in keiner der vielen möglichen Weltordnungen erlaubt sein kann.

Scotus bringt somit, wenn man auch nur die allgemeinen Prinzipien seiner Sittenlehre betrachtet, in mannigfacher Weise zum Ausdruck, daß dieselbe auch ihre natürlich erkennbare Seite hat, auf der Vernunft beruht und ihr entspricht, mag auch manches ganz zweifellos nur aus der Offenbarung erkannt werden. Moralwissenschaft ist ja nach ihm ein aktiver Habitus mit wahrer Einsicht: Nam scientia moralis est habitus activus cum vera ratione.[2]

Aus dem vorstehenden Kapitel ergibt sich, daß Scotus in einer Reihe von philosophischen und theologischen Schriften eine ziemlich weitgehende natürliche Erkennbarkeit der sogenannten praeambula fidei vorträgt. Selbst die Erkennbarkeit der göttlichen Allmacht im strengsten Sinne, dann die der göttlichen Gerechtigkeit, der Unsterblichkeit und Ingenerabilität der Seele wird wenigstens in einzelnen Traktaten mehr oder minder ausdrücklich festgehalten. Wie wir wiederholt andeuteten, will Scotus anderswo wohl nur die streng metaphysische Beweisbarkeit einiger Lehren, die man gewöhnlich zu den praeambula fidei zählt, bestreiten oder eine solche, die den aristotelischen Regeln vollauf entspricht und auch von

[1] S. th. II, I. qu. 100, art. 1.
[2] Ox. prolog. qu. 4, n. 41 (tom. 3, 283 a).

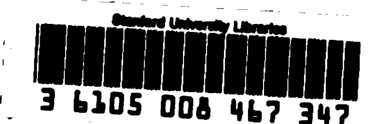
allen nicht in christlicher Atmosphäre lebenden Philosophen anerkannt würde. Wir fanden auch, daß Scotus auf manche Schwierigkeiten aufmerksam macht, die sonst nicht oder nicht genügend gewürdigt werden. Wenn aber auch nur ein Einwand nicht hinreichend evident zurückgewiesen werden kann, räumt Scotus keine volle natürliche Erkennbarkeit ein. Wie wir oben (S. 60) sahen, macht er darauf aufmerksam, wie nahe es liegt, aus der natürlich erkennbaren Einheit der göttlichen Natur auch auf die Einheit der göttlichen Person zu schließen, und doch ist dieser Schluß, den ohne die entgegenstehende Offenbarungslehre sicherlich manche oder gar alle christliche Philosophen gezogen hätten, falsch, weil er der Trinitätslehre widerspricht. Gerade die Glaubenslehre mahnt uns somit, wie Scotus andeutet, daran, bei Beurteilung über die natürliche Beweisbarkeit oder Nichtbeweisbarkeit eines Satzes recht vorsichtig zu sein und ja recht scharf und „spitzfindig“ zu unterscheiden, z. B. betreffs des Verhältnisses von Natur und Person, Substanz und Accidens. Scotus kann sich für manche seiner Aufstellungen, z. B. für die Ansicht, daß wenigstens durch die göttliche Allmacht Materie und Form voneinander getrennt und für sich allein sein können, auf Analogien bei den Dogmen berufen. Wenn, wie die Transsubstantiation zeigt, das Accidens des Brotes ohne dessen Substanz sein kann, dann wohl auch seine Materie ohne seine Form; beides ist für uns gleich unvorstellbar und unbegreiflich. Scotus folgert deshalb mit Hinweis auf die Analogie in der Eucharistie wohl mit Recht, daß Materie ohne Form sein kann, weil logisch oder dem Begriff und der Wesenheit, der Natur der Sache nach Materie nicht Form ist.[1] Aus diesem Satze erhält er aber wiederum einen Einwand gegen die natürliche Erkennbarkeit der Unsterblichkeit der Seele oder der Trennung von Leib und Seele usw. Ähnlich bei anderen Lehren, z. B. betreffs der Möglichkeit einer ewigen Schöpfung und Welt. Deshalb ist es jedenfalls nicht angebracht, über so manche scotistische Behauptungen

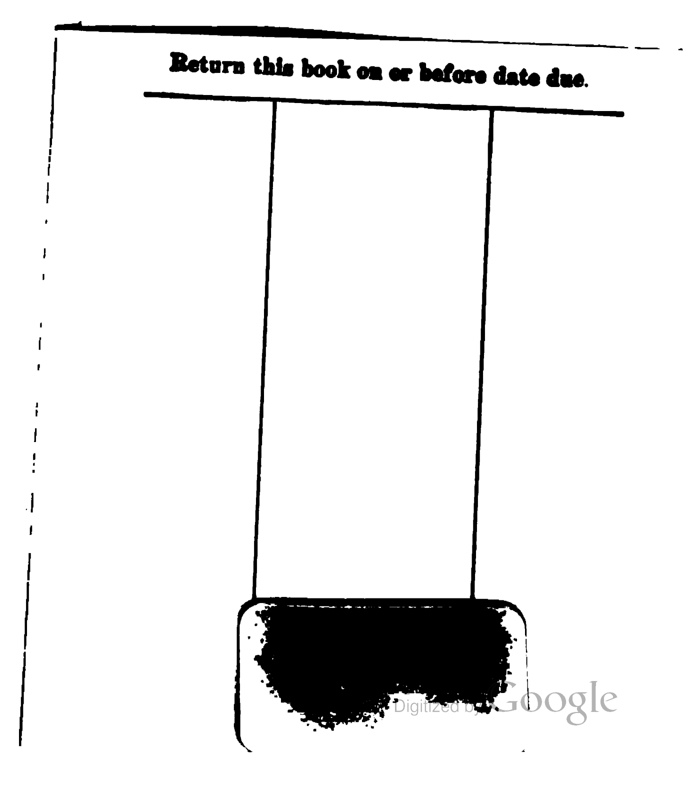
[1] Ox. l. 2, dist. 12, qu. 2, n. 9 (tom. 12, 604 b). — De rer. principio, qu. 8, art. 6, n. 43—44 (tom. 4, 389 s.).

zu spotten oder sie mit Berufung auf den heiligen Thomas kurzweg zu verwerfen; man soll doch auch wenigstens dasjenige prüfen, was Scotus gegen dessen Argumente vorbrachte. Dies pflegt aber nicht zu geschehen. Es ist sozusagen Mode, bei dem Lobe des heiligen Thomas dem Scotus eins zu versetzen, oder letzteren überhaupt nur zu erwähnen, um ihn zu bekämpfen und lächerlich zu machen. Wie die vorstehende Arbeit und meine anderen Veröffentlichungen über Scotus zeigen, tun dies nicht selten Leute, welche die Werke des Scotus kaum in die Hand genommen, geschweige denn gründlich studiert haben.

Rückblick.

Aus der ganzen vorliegenden Abhandlung ergibt sich wohl auch mehr als zur Genüge, daß Scotus kein Feind und Verächter des natürlichen Denkens und der Philosophie ist, sondern viel eher das Gegenteil. Auch von eigentlichen skeptischen Voraussetzungen kann bei ihm nicht geredet werden; er stellt nur strengere Anforderungen an die betreffenden Beweise. Wo ein anderer Gelehrte mit der Untersuchung aufhört, macht Scotus erst recht noch neue Distinktionen und Einwürfe, die freilich oft sehr „subtil" sind. Auf Grund derselben wird dann allerdings die Unhaltbarkeit gar mancher von anderen Auktoren angenommenen Sätze dargelegt, umgekehrt werden aber auch nicht selten neue positive Resultate gewonnen. Ebenso haben wir gefunden, daß es dem Doctor subtilis fern liegt, auf den wissenschaftlichen Charakter der Theologie zu verzichten oder denselben zu schmälern, soweit dies bei einer auf Auktorität beruhenden Wissenschaft nicht von selbst geboten ist. Am allerwenigsten besteht bei ihm die Tendenz, das Band und die Harmonie zwischen Philosophie und Theologie aufzuheben oder zu lockern. Wenn Willmann (S. 514 f.) schreibt: „Nur der Einklang der drei Erkenntnisweisen, der übernatürlichen, der vernünftigen und der sinnlichen, die sich gegenseitig Deckung gewähren, schützt die Erkenntnis vor der Subjektivierung, und dieser Einklang besteht bei Scotus nicht, während er bei Thomas für das System grundlegend ist", so ist, wie sich aus unserer ganzen Abhandlung ergibt, die Scotus betreffende Bemerkung nicht korrekt. Auch für diesen ist als Grundgedanke der Satz maßgebend, daß zwischen den genannten Erkenntnisarten nicht nur kein Widerspruch bestehen darf, sondern daß vielmehr positiver Einklang herrschen muß. Freilich tritt bei dem Doctor subtilis dieser Einklang oft nicht so klar zutage wie bei dem Doctor angelicus, weil eben ersterer einen strengeren Maßstab anlegt und nicht selten tiefer gräbt als letzterer.


Stanford University Libraries
3 6105 008 467 347


Return this book on or before date due.

